

Comentários de Filipe Melanchthon sobre alguns dos livros políticos de Aristóteles

Edição bilíngue

Filipe
Melanchthon

EDIÇÃO

Eduardo Gross

TRADUÇÃO

Eduardo Gross e Letícia Lamha



Filipe Melanchthon

COMENTÁRIOS DE FILIPE MELANCHTHON SOBRE ALGUNS DOS LIVROS POLÍTICOS DE ARISTÓTELES

EDIÇÃO

Eduardo Gross

TRADUÇÃO

Eduardo Gross e Letícia Lamha



Juiz de Fora

2026

© 2026 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitora: Girlene Alves da Silva

Vice-reitor: Telmo Mota Ronzani

Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-reitora Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa: Isabel Cristina Gonçalves Leite

Coordenador do Selo Estudos de Religião

Rodrigo Portella

Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires, Sônia Regina Corrêa Lages, Rolando Pérez-Vela, Marilu Rojas Salazar, Dilaine Soares Sampaio, Cláudio de Oliveira Ribeiro, Vitor Chaves de Souza, Edla Eggert, Donizete Aparecido Rodrigues.

Equipe editorial do Selo Estudos de Religião

Humberto Araujo Quaglio de Souza, Sônia Regina Corrêa Lages, Lucas Teixeira Souza, Daniel Martins Dalpra.

Revisão de português e de normas técnicas: Eduardo Gross e Letícia Lamha

Capa, diagramação e projeto gráfico: Letícia Lamha

O presente trabalho é resultado de pesquisa que contou com apoio de edital de demanda universal da FAPEMIG.

Catalogação de Publicação na Fonte. Sistema de Bibliotecas (SisBi) - UFJF

Melanchthon, Filipe.

Comentários de Filipe Melanchthon sobre alguns dos livros políticos de Aristóteles [recurso eletrônico] / Filipe Melanchthon ; edição e tradução de Eduardo Gross ; tradução de Letícia Lamha. – Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,7 MB). – Juiz de Fora : Editora UFJF, 2026.
135 p. : PDF.

ISBN: 978-65-85363-11-2

1. Filosofia política. 2. Aristóteles. 3. Melanchthon, Filipe. I. Gross, Eduardo, ed. e trad. II. Lamha, Letícia, trad. III. Título.

CDU: 32

Bibliotecário responsável: Érica Fernanda da Silva - CRB-6 2765



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Campus Universitário, bairro São Pedro – Juiz de Fora, MG, Brasil – CEP 36036-900
editora@ufjf.br / propp@ufjf.br



SUMÁRIO

ESTUDO INTRODUTÓRIO SOBRE OS COMENTÁRIOS DE MELANCHTHON À POLÍTICA DE ARISTÓTELES	5
<i>Eduardo Gross</i>	
PH. MEL. COMMENTARII IN ALIQUOT POLITICOS LIBROS ARISTOTELIS	23
COMENTÁRIOS DE FILIPE MELANCHTHON SOBRE ALGUNS DOS LIVROS POLÍTICOS DE ARISTÓTELES	
IN POLITICA ARISTOTELIS	24
DA POLÍTICA DE ARISTÓTELES	
Quod Evangelium approbet politicas ordinationes	34
Que o Evangelho aprova as ordenações políticas	
IN PRIMUM LIBRUM POLITICORUM	38
DO PRIMEIRO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS	
II.	41
II.	
III.	53
III.	
De usura	56
Da usura	

SECUNDUS LIBER POLITICORUM	62
SEGUNDO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS	
II.	72
II.	
TERTIUS LIBER POLITICORUM	76
TERCEIRO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS	
De variis regum speciebus	92
Dos vários tipos de reis	
De legibus	104
Das leis	
Dominari potest magistratus, quamvis sit impius	122
A autoridade pode governar, ainda que seja ímpia	
REFERÊNCIAS	131

ESTUDO INTRODUTÓRIO SOBRE OS COMENTÁRIOS DE MELANCHTHON À POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Eduardo Gross

Relevância dos Comentários à Política de Aristóteles

Compreender a recepção de Aristóteles por Filipe Melanchthon tem sido um tema marcado por controvérsias. Manifestações do próprio Melanchthon a respeito daquele filósofo são a primeira causa disso. Ao lado de expressões de rejeição quase peremptória, encontram-se textos laudatórios e diversos textos comentando a sua obra, como é o caso aqui. Além disso, disputas sobre a relação entre filosofia e teologia ou sobre humanismo e reforma protestante têm influenciado a questão desde o século 16. Mais recentemente, a generalização da perspectiva iluminista a respeito do humanismo renascentista e, particularmente na teologia, as críticas ao humanismo e ao racionalismo por parte tanto do confessionalismo estrito quanto da teologia querigmática, dificultaram uma apreciação mais equilibrada da questão. Daí a importância de se revisitar o tema a partir da própria obra de Melanchthon. Especialmente no contexto brasileiro, onde a relação entre o humanismo renascentista e a renovação religiosa propugnada pela teologia reformatória não é muito estudada.

Apesar das mencionadas diferenças entre manifestações particulares de Melanchthon sobre Aristóteles, é possível partir de alguns princípios bem estabelecidos: a) Melanchthon compartilha ativamente a perspectiva humanista renascentista de que é

necessário voltar às fontes originais e clássicas, o que no caso de Aristóteles significa estudá-lo diretamente e não somente através de seus comentadores escolásticos; b) Melanchthon, como professor de artes na Universidade de Wittenberg, lecionou filosofia durante toda a sua vida e Aristóteles foi um autor indispensável em sua trajetória; c) algumas manifestações de rejeição à filosofia ou a Aristóteles em particular (cf. p. ex. nos seus *Loci theologici* de 1521) devem ser entendidas especificamente em relação à pretensão de se colocar o filósofo como critério para o discurso teológico, o que se contraporía ao primado escriturístico que caracteriza o pensamento reformatório; d) em comum com o humanismo renascentista em geral, Melanchthon prioriza a dimensão prática da filosofia, desconfiando particularmente da metafísica, de modo que sua abordagem de Aristóteles se volta à ética, à política, à retórica e à filosofia natural; e) como também está expresso no texto dos comentários traduzidos a seguir, Melanchthon não toma Aristóteles como uma simples autoridade a respeito de certas ideias, mas está mais interessado nele enquanto um modelo de método para a reflexão racional.

O contexto da obra

O ano de 1530, data da primeira edição desses comentários, é marcado também por ser o ano da dieta imperial ocorrida em Augsburgo, na qual o tema da reforma eclesiástica foi abordado. Melanchthon foi o responsável pela redação do documento apologético dos partidários de Lutero apresentado ao imperador naquela ocasião, texto que veio mais tarde a se tornar expressão confessional da tradição religiosa luterana que se desenvolveu a partir de então. Por outro lado, apenas cinco anos antes tinha acontecido a Guerra dos Camponeses, possivelmente a maior revolta popular europeia até a Revolução Francesa. À medida que esses revoltosos se referiram explicitamente a temas defendidos pela Reforma, os teólogos que a defendiam estavam necessariamente implicados nesse processo. Também Melanchthon já tinha se manifestado sobre a questão dos camponeses tanto num parecer jurídico elaborado a pedido do soberano do

Palatinado quanto anonimamente num escrito mais popular voltado ao público em geral (cf. Gross, 2024).

Assim, o contexto político desses comentários é o de um movimento reformatório religioso que se encontra entre a crítica ao domínio exercido pelo papado no contexto europeu e as reivindicações populares encarnadas na revolta camponesa. Se os líderes camponeses tinham se apropriado de temas teológicos da Reforma para se justificarem, os partidários do papado acusavam os reformadores de serem promotores da anarquia que colocava em perigo a sociedade estabelecida. A pretensão de encontrar uma posição mediana entre esses dois grupos se expressa continuamente no texto dos comentários aqui publicados.

Isso salta à vista especialmente quando se examinam as mudanças no pensamento de Melanchthon que ocorreram entre a publicação dos seus *Loci theologici* de 1521 e o presente texto. Alguns detalhes são significativos a respeito. Em 1521 Melanchthon defendia a concepção platônica a respeito da comunhão de bens (cf. Melanchthon, 2018, p. 145). Mas em 1530, após o movimento camponês ter argumentado em favor de uma comunhão de bens a partir do exemplo bíblico da primeira comunidade cristã relatado nos Atos dos Apóstolos, Melanchthon rejeita completamente a noção de comunhão de bens usando a reflexão de Aristóteles como base (cf. Gross, 2024).

Esse contexto obriga Melanchthon a refletir sobre a forma do Estado. Se ele não pretende aceitar a tutela papal sobre a organização civil e nem a sublevação da ordem estabelecida representada pelo movimento camponês, como pensar a constituição da sociedade? Para Melanchthon, o problema comum ao conservadorismo representado pelo papado e à contestação radical proposta pelos camponeses amotinados está no uso da fundamentação religiosa para os seus respectivos interesses políticos. Daí que o recurso a Aristóteles lhe seja providencial. A fundamentação para a vida em sociedade deve ser pensada a partir da razão comum aos cidadãos, não a partir de expressões religiosas. Aristóteles, que em sua *Política* ofereceu uma análise racional e histórica sobre diversas formas de constituição do Estado, serve, então, de base para Melanchthon

discutir a conveniência da organização social em sua época. Percebe-se, pois, o caráter prático da apropriação que ele faz de Aristóteles.

De um modo geral, esse tipo de abordagem está de acordo com a linha de pensamento que Lutero já vinha desenvolvendo pelo menos desde 1520, em seus escritos reformatórios que tocavam em aspectos político-sociais. Nesse sentido, não se trata de uma criação original disso que representa um cerne modernizante em filosofia política por parte de Melanchthon. Mas Lutero não recorria a Aristóteles ou à filosofia. O que Melanchthon faz, nesse sentido, significa um desenvolvimento a mais nessa contribuição que a Reforma aporta em direção à sociedade moderna, dividida em esferas que possuem autonomia relativa entre si, principalmente no caso da relação entre religião e Estado (cf. Dilthey, 1947). É claro que não se trata ainda de uma concepção moderna propriamente dita. Também isso salta à vista no texto que se segue. Ao olhar contemporâneo, é nítido que esses comentários filosóficos de Melanchthon possuem pressupostos teológicos. Isso também não é um problema para um pensador como Melanchthon, pelo contrário, para ele é uma necessidade. Cabe destacar aqui, nesse sentido, a identificação que ele faz entre a concepção de Aristóteles sobre a natureza da autoridade (tanto política quanto doméstica) e o ordenamento divino do mundo. Se Aristóteles afirmou uma necessidade natural para a hierarquia social, Melanchthon cristianizou essa hierarquia enquanto ordem estabelecida na criação. Essa questão é um ponto chave para se perceber diversos aspectos revelados por esses comentários: a forma de apropriação de Aristóteles por Melanchthon, sua continuidade descontínua em relação ao que aquele filósofo desenvolveu; o pressuposto teológico de fundo em sua leitura filosófica de Aristóteles; os limites de sua concepção diante de uma visão efetivamente moderna da sociedade.

Ainda que o presente texto não se caracterizasse como um escrito propriamente teológico na época, em função da sua apresentação enquanto comentários a Aristóteles, hoje em dia ele se oferece como um testemunho interessante para o que veio a se desenvolver como característica do pensamento reformatório no luteranismo. Usando Aristóteles, Melanchthon simultaneamente estabelece uma base para um tratamento

racional da organização social e mantém uma fundamentação religiosa última, embora não uma com um caráter histórico concreto, ao pressupor a identificação entre a hierarquia naturalizada do filósofo grego com uma visão cristã da ordem estabelecida por Deus na criação. Apesar de diversas nuances interpretativas, é possível dizer que, em termos gerais, a tradição teológica luterana sempre buscou afirmar a autonomia entre as esferas política e religiosa ao mesmo tempo que sustentava o domínio divino sobre ambas e, portanto, a responsabilidade humana em cada uma delas diante da vontade de Deus. Esses comentários de Melanchthon se encontram nessa mesma direção geral. Sua importância contemporânea, além do conhecimento histórico, está também no fato de que ele exemplifica a liberdade na apropriação de um arcabouço de pensamento racional para a compreensão da vida social. Ou seja, Melanchthon não limita a compreensão da sociedade a uma argumentação estritamente teológica ou particularmente cristã. Pelo contrário, os comentários deixam claro que em sua visão uma compreensão racional da mesma é possível e desejável, mesmo a partir de um autor pagão, em função de a própria racionalidade ser um dom divino infundido na criação em toda a humanidade.

O alcance da obra

Os *Comentários à Política de Aristóteles* se inserem num momento chave do processo de amadurecimento de seu pensamento, particularmente, claro, no que se refere à reflexão política. Nascido em 1497, ele começou a publicar já em torno dos vinte anos de idade obras marcantes e que até hoje continuam deixando transparecer a sua importância, como, por exemplo, o seu primeiro manual de retórica; o seu discurso inaugural como professor em Wittenberg, em que anuncia um projeto humanista de reforma dos estudos; e os seus *Loci theologici* de 1521, a primeira dogmática protestante. Entretanto, é perceptível que essas primeiras obras manifestavam a sua adesão a propostas anteriores às quais se associou com paixão, como o movimento humanista e a reforma proposta por Lutero. Se, como já foi exposto, os comentários também expressam a filiação de Melanchthon tanto ao humanismo quanto à Reforma, entretanto, eles

também apontam para o modo próprio com que ele se apropria de princípios desses movimentos e contribui para o seu desenvolvimento.

Um primeiro indício disso é o próprio voltar-se a Aristóteles, o filósofo que, também por ter se tornado padrão para os debates escolásticos, não despertava simpatia nem em Erasmo, nem em Lutero. Um segundo indício é a preocupação com a ordem política. Ainda que aos olhos contemporâneos seja simples perceber limitações nas perspectivas e propostas que ele chegou a elaborar, deve-se ressaltar a importância do fato de que ele não se limita nem a uma pregação religiosa em favor do melhoramento do mundo nem a propostas pedagógicas para a formação de bons príncipes dirigentes dele. Ele de fato pensa como a sociedade deve se constituir e pretende estabelecer diretrizes para tal, com os erros e acertos que toda reflexão prática necessariamente acarreta. Também aqui se percebe o amadurecimento em relação a escritos anteriores já referidos. As menções anteriores ao ambiente político eram baseadas em ideias recebidas. Agora essas ideias são relacionadas com os dramas históricos que foram e estão sendo enfrentados: as reivindicações de revelações espirituais pelos iconoclastas de 1521, a Guerra dos Camponeses de 1525, o conflito entre os partidários de Roma e os que nesse momento começam a ser chamados de protestantes no âmbito do Sacro Império Romano Germânico (cf. Scheible, 2013).

Nesse sentido, também é importante destacar que esses comentários ainda não representam o ponto definitivo do desenvolvimento da reflexão política de Melanchthon. Nem poderia ser assim, à medida que diversos conflitos posteriores continuaram a exigir atualizações a respeito. Destaque-se, nesse sentido, todo o drama em torno da Guerra de Esmalcalde, com a derrota dos protestantes diante das forças imperiais, a mudança de senhorio a que Melanchthon e a universidade de Wittenberg tiveram que se sujeitar, assim como as controvérsias confessionais que surgiram a partir das adaptações que essa sujeição implicava. Detalhamentos a respeito estão fora do escopo deste capítulo introdutório, à medida que não é a isso que os comentários aqui publicados se referem. Essa questão, no entanto, precisa ser mencionada nesse ponto para que o leitor ou a leitora não pense que esteja diante de um texto que represente já a totalidade da reflexão

melanchthoniana sobre o político. Basta referir aqui que a defesa de uma submissão praticamente completa à autoridade constituída que se encontra nesses comentários, em escritos posteriores dá lugar a ressalvas no sentido da possibilidade de resistência frente a autoridades que abusam de suas prerrogativas (cf. Jensen, 2020).

Em todo caso, esse período em torno de 1530 pode ser considerado um momento de definições de rumos, tanto teológicos quanto políticos, para Melanchthon e para o movimento reformatório em geral. A já referida confissão redigida originalmente para a defesa da causa protestante apresentada na dieta imperial de Augsburg nesse ano é o símbolo maior disso — a partir dali, havia um documento oficial representativo dessa causa. De modo que, naquele contexto, esse documento, redigido no estilo e sob responsabilidade de Melanchthon, além de expressão de fé era simultaneamente um documento político, instrumento para articulações diplomáticas que se seguiram. Também nuances teológicas passaram a ser refinadas, com destaque para a constante reflexão de Melanchthon sobre o grau da liberdade da vontade, que mesmo que nessa época não tenha chegado a uma formulação definitiva, teve nela o seu principal momento de desenvolvimento (Wengert, 1998).

Como já adiantado, é possível encontrar nas reflexões políticas de Melanchthon elementos que promovem a distinção entre a esfera religiosa e o âmbito político, um tema que se desenvolve de modo próprio no período moderno. A distinção teológica luterana entre os conceitos de lei e evangelho está na base disso, no caso de Melanchthon — ou seja, é uma certa concepção teológica que estabelece aqui uma base para uma concepção que mais tarde será pensada a partir de critérios mais propriamente secularizados. Nos comentários é bastante perceptível como o pressuposto teológico luterano em questão opera no processo de interpretação da Política de Aristóteles. É ele que desde o princípio permite a apropriação do pensamento aristotélico sobre o Estado. É ele também que reaparece em momentos chave da interpretação para assinalar os rumos e as contextualizações do texto em função da época da Reforma.

Ao mesmo tempo, trata-se de uma proposta política que claramente ainda não é moderna — e cuja implementação contemporânea seria absurda. Ao invés da organização

social dinâmica que caracteriza o mundo moderno, a visão de sociedade aqui pressuposta ainda é a de um organismo estático. A visão de mundo de Melanchthon, portanto, ainda é fundamentalmente medieval (cf. Troeltsch, 2009). Não há lugar para uma percepção de que a coletividade vive uma realidade que é intrinsecamente conflituosa, que interesses diversos presidem a atuação de grupos e de indivíduos o tempo todo. A visão orgânica que é pressuposta tende, pois, a identificar conflitos de interesses com o mal. Assim, esses comentários de Melanchthon aparecem como expressão da ambiguidade que o seu pensamento representa, que é também a ambiguidade presente no movimento reformatório e no humanismo renascentista: percebe-se aqui uma imensa força que prenuncia uma transformação, mas esse prenúncio é idealizado a partir de parâmetros já estabelecidos. O ideal teológico ainda é o de uma sociedade cristã, o ideal humanista é o da antiguidade clássica. O prenúncio do desconhecido, um futuro aberto, seria mais objeto de temor apocalíptico do que uma disposição para uma história sem rumos definidos. De qualquer modo, essa ambiguidade não deve anular a percepção da nova visão que distingue a esfera do religioso do âmbito da autoridade política, visão cujos gérmenes aqui presentes continuarão a se desenvolver na secularização que se segue.

Por outro lado, essa ambiguidade no texto de Melanchthon não deixa de ser produtiva para a percepção de ambiguidades em outras propostas de organização social. Tome-se como primeiro exemplo o caso da Guerra dos Camponeses. Fique estabelecido desde já o reconhecimento de que os interesses religiosos de Melanchthon, assim como de Lutero, serviram de base para o alinhamento desses reformadores com os interesses dos príncipes (protestantes e católicos). Some-se a isso ainda o reconhecimento de que os vínculos de Melanchthon com as camadas superiores da sociedade, nobreza e burguesia, são evidentes. Tudo isso já permite um juízo condenatório diante das posições expressas por essas lideranças da Reforma em relação à reivindicação popular. E, no entanto, também é preciso reconhecer que as expressões religiosas da simbologia apocalíptica dos revoltosos não parecem adequada à construção de uma alternativa social factível. Para os modernos que olham para trás é mais fácil pretender compreender a simbologia religiosa como alternativa ao status quo. Mas ainda era necessário um

desenvolvimento reflexivo a mais para pensar mediações práticas entre as esperanças utópicas que se construíam no período renascentista e uma efetivação de elementos substanciais das mesmas, o que talvez pudesse ter conduzido a uma negociação política efetiva, que levasse em conta o caráter conflitivo da sociedade e buscasse em alguma forma de pacto um desfecho menos trágico.

Um segundo exemplo de ambiguidade no texto pode ser útil para a percepção de correlatos dessa ambiguidade em períodos posteriores. Trata-se da fundamentação teológica para a distinção entre esfera religiosa e autoridade política. Por um lado é curioso que uma formulação teológica possa ter contribuído para uma visão secularizante da sociedade. Mas cabe pensar se isso não precisaria necessariamente ser assim, numa ordem social em que a dimensão religiosa era a que servia de justificação para a própria ordem estabelecida. E isso faz pensar também se aqui não se encontra uma das razões para a dificuldade de se estabelecer uma ordem social em termos puramente seculares, quando esta se confronta com grupos que pretendem uma ordem social de cunho religioso — por exemplo, integristas, fundamentalismos e messianismos utópicos. Ou seja: como traduzir um discurso político secularizado de uma forma aceitável para grupos que rejeitam uma linguagem secularizada? Não se torna necessário — ou, pelo menos, conveniente — empreender uma tradução teológica daquele discurso, para que seja compreendido? E mesmo isso, será que pode ser aceito por tradições religiosas que não compartilham de um pressuposto teológico que propõe uma distinção entre as referidas esferas? A pura exclusão de grupos religiosos do debate público não parece uma alternativa, particularmente num mundo globalizado que precisa reconhecer a sua diversidade cultural.

Dito isso, é importante que a leitora ou o leitor tenha em mente as limitações fundamentais desses comentários, de modo que se descarte qualquer pretensão a leituras que visassem fundamentar neles algum tipo de sociedade religiosa ou confessional. Não custa ressaltar o caráter pré-moderno que qualquer visão estática da sociedade representa, por mais que inúmeras concepções religiosas ou míticas anseiem por uma organicidade perdida. Uma tal visão orgânica é incompatível com o caráter

conflitivo inerente a uma sociedade efetivamente democrática, algo que Melanchthon não conseguiria imaginar. Além disso, uma segunda limitação fundamental se encontra na identificação entre a justificação naturalista da sociedade hierárquica em Aristóteles e a concepção de Melanchthon de que a ordem política é estabelecida a partir da vontade divina desde a criação. A chave dessa identificação está na fundamentação do que é considerado natural. A hierarquia natural entre a autoridade política e os cidadãos comuns, assim como a hierarquia entre o pai de família e os seus demais membros — esposa, filhos, escravos ou servos, nessa ordem — adquire uma característica metafísica a partir da leitura de Aristóteles. De modo que, para Melanchthon, essa hierarquia seja vista como natural a partir de sua origem na vontade divina — o que, malgrado a crítica à metafísica que Melanchthon fazia, opera de fato como uma nova metafísica cristã que permanece imune à autocrítica. Essa naturalização de formações políticas e sociais, elevada ao grau de uma justificação transcendente, representa uma limitação evidente para qualquer tentativa de utilização acrítica do texto melanchthoniano. Ao mesmo tempo, o seu reconhecimento é fundamental para a apreciação de seus desdobramentos, presentes particularmente em certas formulações teológicas da doutrina das ordens da criação na tradição religiosa luterana, mas também em outras argumentações afins que recorrem a justificações naturalistas para realidades sócio-históricas.

Uma recuperação contemporânea de aspectos da reflexão de Melanchthon precisa passar pelo reconhecimento da importância da dimensão prática em seu pensamento, em conexão com os ideais da retórica e da pedagogia humanistas, que são formas de valorização da racionalidade que lhe eram contemporâneas. Tais ideias são comprovadamente compartilhadas por ele e apresentam a possibilidade de um contraponto àquela noção metafísica de razão presente em seu discurso teológico. O valor da retórica e da dimensão pedagógica apontam na direção de uma razão discursivamente compartilhada, de um ideal racional a ser perseguido, e não na de uma racionalidade pronta, infundida na criação. Nesse sentido, cabe recuperar as críticas à metafísica e à escolástica tão presentes nos primeiros escritos de Melanchthon. Se Melanchthon é importante por se contrapor a leituras irracionalistas no movimento

reformatório, ao mesmo tempo é preciso reconhecer o problema que se manifesta em sua argumentação intelectualista (cf. já Günter Frank, 1995).

Estilo dos Comentários

Os comentários de Melanchthon não se caracterizam por serem exposições detalhadas do pensamento dos autores analisados. Também no caso dos *Comentários à Política de Aristóteles* é esse o caso. Não se deve, pois, pensar em comentários no sentido contemporâneo. Eles são antes uma ocasião para a elaboração, a partir de Aristóteles, de um posicionamento pessoal que assume ou rejeita ideias do texto comentado ao mesmo tempo que expõe alguns de seus aspectos e destaca aqueles que são considerados mais significativos. Trata-se, assim, de uma aproximação hermenêutica dos textos comentados em que o interesse a partir do contexto do comentador fica bastante realçado. Assim, ainda que a sua elaboração se insira na divisa da volta às fontes que caracteriza o humanismo renascentista em geral e que também é defendido explicitamente por Melanchthon, trata-se de um retorno às fontes que privilegia fortemente uma outra característica desse humanismo: a preocupação com a dimensão prática, ou seja, o acento na aplicação que os estudos possam ter, frente a um interesse somente abstrato.

Importante também é notar que Aristóteles não é tomado como autoridade *per se*. Sua virtude é o seu método, o que é realçado tanto no início do texto quanto no comentário ao livro III. Isso é elucidativo quanto ao modo como o pensamento de Melanchthon é relacionado com a filosofia do autor comentado: é por isso que ele pôde criticar Aristóteles de um modo exagerado nos seus *Loci* de 1521, ao passo que agora se reaproxima dele. Antes, o problema ressaltado era o uso que dele se fazia enquanto critério para o desenvolvimento da reflexão teológica. Agora sua virtude é encontrada na capacidade de instruir o pensamento de um modo rigoroso. Cabe observar, no entanto, que, à medida que forma e conteúdo não são totalmente separáveis, esse reconhecimento do rigor que Aristóteles imprime à reflexão também tem como consequência que

Melanchthon assuma como válidas uma série de concepções defendidas na exposição, no caso aqui, com consequências éticas e políticas.

A já apontada identificação prática entre o juízo natural e a lei de Deus, feita por Melanchthon, caracteriza também o estilo geral dos comentários. “Mas a lei divina, como dissemos muitas vezes, é a lei natural ou o juízo natural da razão.” Ao afirmar isso, Melanchthon pode assumir, praticamente, reflexos do divino em ideias aristotélicas — à medida que considere convincente o seu encadeamento reflexivo. Importante, em todo caso, é compreender o emprego de textos bíblicos que é feito em conexão com essa concepção de fundo. É claro que, para Melanchthon, o texto bíblico é normativo. Entretanto, a partir da identificação entre lei divina e lei natural, é possível perceber que narrativas bíblicas são utilizadas nesses comentários em grande parte como ilustrações (para ele, claro, históricas) de procedimentos éticos e políticos a respeito dos quais o texto aristotélico também argumenta. Ou seja, ele faz isso aqui de modo análogo a como usou textos literários clássicos para ilustrar argumentos teológicos nos seus *Loci* (cf. Gross, 2026). Mas também se deve reconhecer o emprego dogmático de passagens bíblicas por parte dele. Nesse caso, merece destaque justamente o uso de passagens nos textos desses comentários a Aristóteles para fundamentar a afirmação da identificação entre a lei natural e a lei divina. Ela é baseada por Melanchthon, por exemplo, no mandamento divino de honrar pai e mãe, assim como na ordem dada a Noé de punir o assassinato. Ocorre que ao longo de seus escritos é corrente Melanchthon afirmar que o decálogo é expressão da lei natural. Ou seja, para ele, essa identificação entre lei natural e lei divina é um pressuposto geral. O recurso bíblico-dogmático para essa afirmação parece, aqui, ser mais voltado ao convencimento alheio a respeito dessa identificação.

Temas fundamentais

Destacam-se quatro grandes temas desenvolvidos nos comentários: a natureza e a variedade de modelos de Estado, a configuração social referente à propriedade, o caráter do matrimônio e uma reflexão geral sobre as leis, englobando sua necessidade,

utilidade, origem na vontade divina e as conveniências quanto às tradições legais recebidas.

A discussão a respeito da distinção entre o Estado e o Evangelho é um primeiro assunto que merece atenção. Como já adiantado, a abordagem dessa questão significa uma contribuição da teologia reformatória e, particularmente, do pensamento de Melanchthon, no percurso que prepara a modernidade. Cabe, no entanto, examinar os textos para identificar detalhes que apontam para as ambiguidades intrínsecas a essa reflexão. Aqui é importante destacar como, para Melanchthon, a razão aparece como instrumento para o discernimento das tarefas específicas do Estado. Em sintonia com o que acima já se afirmou a respeito do caráter ilustrativo que o recurso a textos bíblicos significa para a ética, um uso com características dogmáticas não está ausente, mas isso ocorre de modo preponderante para a própria fundamentação da distinção entre Estado e Evangelho — e principalmente com relação à natureza própria do Evangelho, enquanto promessa da reconciliação humana com Deus, isso sim algo não adquirível pela reflexão racional. Mas não se trata de um uso da Bíblia para a justificação de procedimentos específicos que deveriam nortear a atuação do Estado.

Seja como for, Estado e política são expressão da vontade de Deus. Salta à vista como, para Melanchthon, a ordem é um ideal afirmado constantemente. Isso diz respeito tanto à ordem civil quanto à ordem cósmica. O conhecido interesse dele por astrologia, algo bastante comum no contexto renascentista, se enquadra nessa visão geral que identifica a ordem com a vontade divina. A ordem cósmica é expressão da ordem natural da mesma forma que a ordem civil também deve ser. Ordem é expressão da racionalidade, que por sua vez é manifestação da vontade divina. Desse modo, Deus, razão, cosmo (natureza) e estrutura sócio-legal configuram um sistema geral. Melanchthon encontra em Aristóteles uma referência que ele entende servir como fundamentação disso: quando governa a lei, Deus governa, quando governam homens, governam feras. Assim, essa expressão de Aristóteles serve em Melanchthon para uma fundamentação metafísica da lei: a lei é expressão da vontade divina infundida na humanidade. Em consonância com isso está também a manifestação da simpatia de Melanchthon pela

monarquia como modelo de governo. Em todo caso, a democracia não conta com seu apreço. Ele a entende como um regime populista, sujeito à instabilidade que a vontade volúvel das massas significa em relação à necessidade de constância para um ambiente de tranquilidade que permita o desenvolvimento harmônico da vida e da cultura letrada idealizada pelos humanistas.

Daí também um caráter em princípio conservador na apreciação da estrutura legal do Estado: mudanças legais devem ser comedidas, de preferência devem ser evitadas. Mesmo leis injustas deveriam ser toleradas, em função da ameaça de desestabilização social que as mudanças podem acarretar. Nesse aspecto se expressa o caráter mais alheio à posterior autocompreensão da modernidade enquanto um tempo em que a configuração social é intrinsecamente conflitiva e não orgânica. A referência elogiosa de Melanchthon ao seu soberano, nesse contexto de crítica a mudanças legais, é reveladora da conjunção entre a proteção política concedida pela autoridade ao desenvolvimento de sua proposta de educação humanista — reformatória — e a justificação teológico-legal aqui elaborada.

Apesar de algumas críticas a Aristóteles, principalmente a partir da visão cristã, não se encontra nos comentários nenhuma crítica à sua justificação filosófica da escravidão. Pelo contrário, esta é apresentada como uma argumentação racional a partir da necessidade intrínseca de distinção entre as tarefas específicas que cabem às pessoas, de acordo com as suas características individuais — mas, também, em decorrência da submissão forçada resultante de guerras. Aqui não se trata somente de uma realidade distante no passado, mas se trata também da servidão feudal — para o que a ambiguidade do termo latino *servus* contribui no texto. Cabe lembrar que nos doze artigos que sintetizaram a reivindicação dos revoltosos na Guerra dos Camponeses, cinco anos antes da publicação desses comentários, constava a eliminação da servidão. Ou seja, Aristóteles está sendo atualizado para o presente, e para a justificação de uma ordem social estável. No máximo, é preconizada uma servidão benevolente — de acordo com a razão natural.

Outra discussão polêmica diz respeito à questão do juro: Melanchthon sintetiza a posição de Aristóteles que se contrapõe a sua licitude com uma fundamentação

metafísica. A questão da natureza do dinheiro, de o juro ser uma reprodução do que não é reprodutivo por natureza, implica que a moeda deveria ter somente um valor de troca, não um valor natural intrínseco. Melanchthon até afirma que a proibição do juro seria moralmente justa a partir dessa argumentação. Mas, efetivamente, Melanchthon adota um posicionamento prático — o ordenamento econômico deve ser submetido ao regime legal, e este, por sua vez, deve ser estabelecido a partir da conveniência geral. Ou seja, nesse caso Melanchthon não adota uma posição com fundamentação metafísica, mas o critério para ele é o do menor prejuízo para o bem comum. Ainda que com uma posição um tanto ingênua quanto à intenção dos governantes, que aparecem também aqui como autoridade praticamente inquestionável a respeito, cabe notar, mais uma vez, que a preocupação de Melanchthon é a de evitar a mistura entre o juízo civil e o teológico. Ou seja, ainda que de um ponto de vista ideal ele até se alinhe à crítica tradicional à usura que marcou o medievo e continuou até Lutero, nesse quesito ele já se aproxima mais da postura modernizante de Calvino. Seja como for, deve chamar atenção que aqui, diferentemente do que ocorre na reflexão sobre a escravidão (e a servidão), ele não segue a argumentação aristotélica naturalizante, mas privilegia uma abordagem prática a partir da distinção entre Estado e religião.

Mas, no que diz respeito à constituição do Estado, do matrimônio e da propriedade Melanchthon novamente defende uma natureza metafísica da fundamentação dessas instituições, rejeitando concepções baseadas numa deliberação humana histórica, a partir de um certo consenso. Assim ele apresenta explicitamente a contestação da ideia de propriedade comum de bens como de direito divino. Trata-se de uma contraposição direta à sua interpretação da noção platônica da comunhão de bens que ele ainda tinha defendido nos *Loci* de 1521. Aqui, mais uma vez, fica bastante patente que ele está reagindo às ideias que foram colocadas em pauta pela revolta camponesa alguns anos antes. Sob inspiração do milenarismo que queria criar uma sociedade cristã inspirada na comunhão de bens idealizada pelos cristãos primitivos, mesmo a argumentação platônica sobre o caráter comum dos bens é agora eliminada para evitar o perigo de perturbação da ordem (cf. Gross, 2024).

De modo geral, é possível perceber que toda essa discussão sobre a ordem político-social é influenciada pelo contraponto tanto ao papado quanto à revolta camponesa. A rejeição de um domínio religioso sobre as autoridades civis confronta ambas essas concepções, que são entendidas como pretensões de um exercício direto do Evangelho no âmbito político. Dessa forma, toda a argumentação filosófica aqui trazida significa o outro lado da moeda em relação à função própria da religião que se encontra mais desenvolvida nos textos teológicos de Melanchthon. Aqui se manifesta, então, uma fundamentação propriamente filosófica, a partir do pagão Aristóteles, que possibilita uma compreensão do Estado e da ordem social que se funda apenas indiretamente na vontade de Deus — não em instituições religiosas como a igreja ou em revelações sobrenaturais, como as profecias messiânicas, mas naquela vontade divina presente no exercício da racionalidade.

Quanto às leis, chama atenção, nesse texto, a defesa das virtudes do direito romano. Há vários outros textos em que Melanchthon expressa essa concepção. Contudo, também aqui há uma diferença em relação aos seus *Loci* de 1521, em que ele apresentava uma posição aberta ao emprego de diferentes formas legais. Seria isso também uma reação à revolta dos camponeses, cujas reivindicações se fundavam em costumes tradicionais, característicos dos povos germânicos, baseados em pactos feudais e leis não escritas? (Cf. Rieth, 1996, p. 275). E talvez às pretensões de uma fundamentação jurídica em preceitos bíblicos ou em revelações divinas diretas, como as defendidas pelos grupos da reforma radical? É bem provável que sim. Em todo caso, essa defesa do direito romano é bem análoga ao recurso a Aristóteles que Melanchthon está fazendo. Além disso, ela demonstra novamente que o importante não é a autoridade de Aristóteles em si mesma, mas a recuperação de um saber clássico, que é considerado racionalmente bem elaborado. Ao mesmo tempo, isso ilustra o estilo de comentário que ele faz: ao evocar a discussão sobre o direito romano, é patente que ele não está simplesmente comentando Aristóteles, mas complementando a discussão deste com um debate atual. No caso, trata-se de defender a lei consignada por escrito, pública, contra leis tradicionais, sujeitas ao arbítrio de julgadores que se precisaria pressupor serem

probos e fiéis às tradições legadas. Quanto a um direito de cunho bíblicista, evidentemente se trataria daquele tipo de mistura indevida entre o âmbito do Estado e o da religião que o escrito no seu todo rejeita.

Muitos pontos desses comentários ajudam a compreender o pensamento de Melanchthon e também a refletir sobre sua contribuição para o pensamento político e, principalmente, para as concepções teológico-políticas do movimento da reforma protestante, principalmente luterano. O juízo sobre cada uma das ideias aí expressas está sujeito à deliberação e precisa ser constantemente retomado. Aqui cabe destacar algumas dessas ideias que, na apreciação presente, são merecedoras de consideração:

– Ética é uma preocupação universalmente necessária: o que é eticamente justificável, é lei divina. A consequência disso é que também não seria necessário que houvesse uma ética propriamente religiosa, contraposta às regras gerais. Afinal, é a razão humana, essa dádiva divina universalmente presente, que é responsável por determinar o que deve ou não ser normativo para a conduta. De fato, o próprio Melanchthon não expressa exatamente isso — em vários de seus escritos ele inclusive aponta para certos princípios que um cristão precisaria seguir. Por exemplo, é comum ele dizer que os verdadeiros cristãos nem deveriam fazer uso de tribunais para dirimir suas diferenças. Mas ele também sabe que isso é um ideal que não se realiza na prática do mundo em que vive. Além disso, para Melanchthon a filosofia independente da teologia permanece manca (Svensson, 2024, p. 803). Seja como for, o pensamento de Melanchthon aponta na direção da concepção de que a ética é uma normatividade universal, baseada na razão, e não em revelações particulares. Os presentes comentários atestam isso, assim como sua reiterada afirmação de que o decálogo é expressão da lei natural.

– A barbárie como característica germânica antiga: “[...] o que conduziu este povo [os germanos], cuja síntese outrora foi a barbárie, a um modo de vida mais pacífico e mais humano.” O que há de humano nos germanos é devido ao direito romano! Claro que esta afirmação é feita no contexto da admiração humanista pela cultura antiga, em grande parte idealizada. Entretanto, ela aponta também, por um lado, para a valorização do reconhecimento histórico, uma questão que por si mesma representa uma contribuição

importante de Melanchthon, também no que se refere ao processo de integração do estudo da história nas atividades do ambiente universitário. Por outro lado, ela indica uma abertura à crítica da própria limitação cultural, uma abertura à alteridade. Melanchthon, em sua crítica ao domínio papal sobre a Europa, não está expressando, como alguns outros, um bairrismo nacionalista. A idealização das culturas clássicas expressa muito mais a consciência da necessidade do próprio aperfeiçoamento. O projeto humano não está pronto, ele precisa ser alimentado por ideais, no caso de Melanchthon, ideais clássicos, que promoveriam o aperfeiçoamento ético, social e institucional. Daí a importância do reconhecimento da natureza “bárbara” da história da própria cultura enquanto uma confissão de insuficiência.

– Crítica à pretensão de governos religiosos: qualquer pretensão teocrática é considerada uma deturpação. O fundamento dessa ideia é propriamente teológico, uma vez que para ele foi Deus quem infundiu a razão no ser humano por ocasião da criação, sendo que a norma de que é preciso haver formas de governo está incluída nesse arcabouço racional. Mas Melanchthon quer demonstrar racionalmente essa verdade teológica, ou seja, em sua concepção ela é apreensível por qualquer pessoa que utilize a sua razão de modo sã — tal como ocorre ao utilizá-la para o cálculo matemático. Ainda que essa aproximação entre a racionalidade ético-política e o exercício do cálculo possa levar a exageros (daí a crítica de Günter Frank, 1995, à essa tendência intelectualista), trata-se aqui de uma abertura ao reconhecimento da possibilidade de configurações sociopolíticas racionalmente fundadas à parte de uma fundamentação religiosa. Os exemplos que ele toma de elementos da configuração social entre os turcos o atestam, assim como aqui o recurso a Aristóteles para fundamentar suas concepções. Para Melanchthon, é justamente a tentativa de uma justificação religiosa imediata de estruturas sociais que é considerada ímpia, à medida que assim se perderia a função própria que a religião deveria desempenhar: o cultivo da fé, o anúncio da graça que restaura a confiança humana na obra divina.

PH. MEL. COMMENTARII IN ALIQUOT POLITICOS LIBROS ARISTOTELIS

COMENTÁRIOS DE FILIPE
MELANCHTHON SOBRE ALGUNS
DOS LIVROS POLÍTICOS DE
ARISTÓTELES

{417}

**PH. MEL. COMMENTARII IN
ALIQUOT POLITICOS
LIBROS ARISTOTELIS**

IN POLITICA ARISTOTELIS.

Politica ars est continens generalia quaedam praecepta de ordinatione civitatis. Sicut architectonica ars est qua formae aedificiorum describuntur. Ita politica certam formam civitatis describit, disputat de rerum divisione, de connubiis, de magistratibus, de legibus, de populi officiis, de contractibus, de poenis.

**COMENTÁRIOS DE FILIPE
MELANCHTHON SOBRE ALGUNS
DOS LIVROS POLÍTICOS DE
ARISTÓTELES**

DA POLÍTICA DE ARISTÓTELES.

A política é a arte que abarca certos preceitos gerais concernentes à ordenação do Estado, do mesmo modo que a arquitetura é a arte por meio da qual as formas dos edifícios são descritas. Assim, a política descreve a forma correta de Estado e discute a respeito da divisão de propriedades, dos laços matrimoniais, dos magistrados, das leis, dos deveres do povo, dos contratos legais e das sanções penais.

** O texto que serviu de base à tradução é o que se encontra na edição das obras de Melanchthon publicada no *Corpus Reformatorum* [CR]. Esse texto foi cotejado com as edições de 1530 e 1535 indicadas na bibliografia. As notas críticas disponíveis no CR foram aqui reproduzidas e traduzidas. Entre chaves consta a paginação do texto do CR.

Sed initio magnopere opus est discernere politicam ab Evangelio et imperitorum opinionem convellere, qui somniant Evangelium nihil esse aliud nisi politicam doctrinam, iuxta quam civitates constituendae sint. Hic error non una tantum aetate mirabiliter perturbavit respublicas, dum fanatici homines abrogatis aliis legibus conantur iuxta Evangelium civitates constituere. Sed vidimus exempla plura quam vellemus nostris {418} temporibus, quare primum hic monendus est lector, quid intersit inter politicam doctrinam et evangelicam, et quomodo approbet Evangelium politicam doctrinam. Nos ad hanc rem declarandam hac utemur similitudine. Sicut medicina longe lateque ab Evangelio distat: sic politica longe lateque distat ab Evangelio; et quemadmodum medicina continet doctrinam, quae

Inicialmente, todavia, é sumamente importante distinguir a política do Evangelho e derrubar a opinião dos ignorantes que sonham que o Evangelho não passa de uma doutrina política de acordo com a qual os Estados devem ser instituídos. Este erro mais de uma vez perturbou notavelmente os assuntos públicos, uma vez que homens fanáticos, revogando outras leis, buscaram instituir Estados de acordo com o Evangelho. Contudo, percebemos haver em nossos tempos mais casos desse tipo do que gostaríamos, razão pela qual o leitor deve ser em primeiro lugar advertido sobre a diferença existente entre a doutrina política e a doutrina evangélica, e em que sentido o Evangelho aprova a doutrina política. Empregaremos uma comparação para elucidar essa questão: assim como a medicina está extremamente distante do Evangelho, a política, igualmente, está extremamente distante do Evangelho; e, do mesmo modo que a medicina abarca uma doutrina que está

ratione constat: ita politica ratione constat, nec magis ad Evangelium pertinet quam medicina. Sed ut optabile est ut medicus pius sit: ita optandum est ut sit pius is qui rempublicam gubernat. Artes ipsae tamen nullam habent cognationem cum Evangelio. Nam Evangelium patefacit iustitiam aeternam, quam corda concipiunt per fidem, interim iubet foris uti legibus et politiis omnium gentium, apud quas vivimus.

{419} Politica vero est doctrina de externa actione in vita, de rerum possessione, de successionibus, de contractibus et similibus rebus, haec non sunt similia apud omnes gentes. Aliae leges sunt apud Persas, aliae Athenis, aliae Romae. Sicut autem Christianus alias alio

fundamentada na razão, também a política se fundamenta na razão, e não concerne mais ao Evangelho do que a medicina. Mas assim como é desejável que o médico seja piedoso, também é desejável que seja piedoso aquele que governa a república. Apesar disso, as artes em si mesmas não possuem nenhum parentesco com o Evangelho. Pois o Evangelho revela a justiça eterna, que os corações recebem pela fé, ao mesmo tempo que nos ordena fazer uso das leis e da política nos âmbitos públicos de todos os povos entre os quais vivemos.

A política, na verdade, é a doutrina a respeito da ação externa na vida, da posse de propriedades, das heranças, dos contratos legais e de assuntos semelhantes, que não são parecidos em todas as nações. Existem umas leis entre os persas, outras em Atenas e outras em Roma. Por outro lado, assim como o cristão vale-se de uma

vestitu utitur, seu ut alibi aliis dierum spatiis utitur: ita licet ei uti cuiuscunque loci politia, Esras apud Persas iudicat res ex Persicis legibus. Hierosolymis iudicat ex Iudaicis legibus. Centurio in Iudaea Iudaicis legibus utitur, Romae Romanis. Nec magis ista ad Evangelium pertinent quam vestitus, quam ipsa dierum spatia. Et hoc discrimen Evangelii et politicae nosse valde conducit ad retinendam tranquillitatem, et augendam reverentiam erga magistratus. Vere enim seditiosi iudicandi sunt isti, qui cum doceant Evangelium, irrumpunt in alienam functionem, ferunt leges de divisione haereditatum, de tributis, de contractibus, de poenis malefactorum. Sicut multis locis concionatores

vestimenta distinta em diferentes ocasiões, ou, quando sob outras circunstâncias, vale-se dos diferentes intervalos diários, da mesma forma é permitido que ele empregue a constituição política de qualquer território. Esdras, entre os persas, julga casos conforme as leis persas; em Jerusalém, julga conforme as leis judaicas. Um centurião na Judeia emprega as leis judaicas; em Roma, as [leis] romanas. Estas questões não concernem mais ao Evangelho do que as vestimentas e do que os próprios intervalos dos dias. Ademais, o conhecimento dessa diferença entre Evangelho e política é muito proveitoso para a manutenção da paz e a promoção da deferência em relação às autoridades. De fato, devem ser julgados como verdadeiramente sediciosos aqueles que, quando ensinam o Evangelho, imiscuem-se em funções alheias às suas, produzindo leis relativas à divisão de heranças, aos impostos, aos contratos legais e às sanções penais para os crimes. Deste modo, em muitos lugares, os pregadores

vetant suspendi fures, ferunt
leges de decimis, damnant publice
receptos contractus etc. Wicleff¹
valde tumultuatur et contendit
decimas non esse solvendas
otiosis sacerdotibus. Capito²
contendit ut principes remittant
aliquid de annuo tributo. Cinglius³
vocat vectigalia Harpyias;
alii venationes publicas⁴

proíbem o enforcamento de ladrões,
defendem as leis dos dízimos,
condenam os contratos legais usuais no
âmbito público etc. Wycliffe causa
muito distúrbio e argumenta que os
dízimos não devem ser pagos aos
sacerdotes ociosos. Capito demanda
que os príncipes devolvam uma parte
do imposto anual. Zwinglio chama
os impostos de Harpias. Outros
[definem] as caças como bens comuns.

¹ Iohn Wycliffe vel Ioh. Wiclef, Professor Academiae Oxoniensis, natus 1324. in parochia Wycliffe iuxta Richmond in comitatu Yorkshire, 31. Dec. 1384. Lutterworthi mortuus [...]. [nota 1, p. 259–260].

Tradução: John Wycliffe ou Ioh. [Iohannes] Wiclef, professor da Universidade de Oxford, nascido em 1324 na divisão administrativa dos Wycliffe, nas proximidades de Richmond, no condado de Yorkshire, falecido em 31 dez. 1384 em Lutterworth [...].

² Wolfgangus Fabricius Capito (proprie Köpflin), theologiae, canonum et medicinae Doctor, inde ab a. 1523. concionator Argentoratensis, prius Bruchsalensis, postea Basileensis et Moguntiacus, aliquamdiu etiam consiliarius Alberti archiepiscopi Mogunt. (Capitonis nomine alius etiam insignis theologus Anglicus insignitur, scil. Robert Grossthead, inde ab a 1235. episcopus Lincolniensis [quapropter Robertus Lincolniensis appellatur], a. 1253. mortuus.). [nota 2, p. 419].

Tradução: Wolfgangus Fabricius Capito (Köpflin, no original), doutor em teologia, direito e medicina, desde 1523 pregador em Estrasburgo (primeiramente em Bruchsal e posteriormente na Basileia e em Mainz), e por algum tempo também conselheiro do arcebispo Alberto de Mainz. (Outro eminente teólogo inglês é também distinguido pelo nome Capito, nomeadamente Robert Grossthead, desde 1235 bispo de Lincoln [e por essa razão chamado de Robertus Lincolniensis], falecido em 1253).

³ i. e. Huldricus Zuinglius, ecclesiastes Tigurinus, reformatore ille celeberrimus, qui 1. Ian. 1484. Wildhusiae natus, 11. Oct. 1531. in proelio ad Cappel commissio interfectus est. [nota 3, p. 419].

Tradução: Isto é, Ulrico Zwinglio [Ulrich Zwingli], o pregador de Zurique e célebre reformador, que nasceu a 1º jan. 1484 em Wildhaus e que foi morto na batalha travada em Kappel a 11 out. 1531.

⁴ venationes publicas] sic Ed. 1535.; Ed. 1530. venationes publicant. [nota 4, p. 419].

Tradução: Na edição de 1535: “[definem] as caças como bens comuns” [venationes publicas]. Na edição de 1530: “proclamam que as caças são públicas” [venationes publicant].

Anabaptistae damnant iudicia etc.*
Hi errores praeterquam quod
impii sunt, etiam labefaciunt
tranquillitatem publicam. Quare
prodest adversus hanc
impietatem bene munitum esse, et
recte⁵ tenere discrimen Evangelii
et politices, ac scire quod
Evangelium ad cordis iustitiam
pertineat, non pertineat ad civilem
statum. Imo approbet omnes
formas rerum {420} publicarum,
modo sint consentaneae rationi,
sicut approbat architectonicam,
aut medicinam rationi
consentaneam.

Os anabatistas rejeitam os tribunais,
e assim por diante*. Esses erros, além
de serem ímpios, também subvertem a
paz pública. Por isso, convém estar bem
protegido contra essa impiedade e
compreender corretamente a distinção
entre Evangelho e política: saber que o
Evangelho diz respeito à justiça do
coração, e não diz respeito à
constituição civil. Mais precisamente,
saber que ele aprova todas as formas
de organização da coisa pública,
contanto que sejam consoantes à
razão, assim como aprova a arquitetura
ou a medicina que esteja de acordo com
a razão.

* Sicut multis locis — iudicia etc.] sic Editt. 1530. et 1535.; Edit. Basil.: Sicut Anabaptistae damnant iudicia et poenas publicas legibus constitutas, Monetarius volebat res iudicari ex legibus Mosaicis etc. [nota não numerada, p. 419]. *Tradução:* Nas edições de 1530 e 1535: “Deste modo, em muitos lugares [...] os tribunais, e assim por diante” [*Sicut multis locis — iudicia etc.*]. Na edição de Basileia: “Assim como os anabatistas rejeitam os tribunais e as sanções penais públicas instituídas pelas leis, [Thomas] Münzer queria que as causas fossem julgadas de acordo com as leis mosaicas, e assim por diante.”

⁵ recte] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. recta. [nota 5, p. 419]. *Tradução:* Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “corretamente” [*recte*]. Na edição de 1535: “[as distinções] corretas” [*recta*].

Pauci in Ecclesia fuerunt scriptores, qui satis perspexerunt hoc discrimen. Itaque pontifices invaserunt imperia, arrogaverunt sibi ius transferendi regna. Nos igitur diligenter observemus maximum intervallum inter Evangelium et politicam esse. Et politias omnes approbari ab Evangelio, si cum ratione* consentiant. Ac videte quae sit stultitia. Si quis theologus velit medicinam exercere, nonne hunc omnes irriderent, quia artem, quam non didicisset, profiteretur? Ita iure irridentur concionatores, qui volunt civitates gubernare, quum nunquam in republica versati sint. Veteres leges abolent, cum non intelligant causas cur latae sint, et una

Poucos foram os autores na Igreja que perceberam adequadamente essa diferença. Consequentemente, os pontífices invadiram impérios e arrogaram para si o direito de realocar reinos. Devemos, portanto, observar diligentemente que existe uma distância considerável entre o Evangelho e a política, e que todas as formas de organização política são aprovadas pelo Evangelho, desde que estejam de acordo com a razão*. Vejam que loucura seria se um teólogo desejasse exercer a medicina: não iriam todos ridicularizá-lo por professar uma arte que não aprendeu? Do mesmo modo, com justiça são ridicularizados os pregadores que desejam governar Estados, embora nunca tenham se ocupado com as funções que são próprias de uma organização pública. Eles abolem as leis antigas, uma vez que não compreendem as razões em virtude das quais elas foram promulgadas, e substituem uma única

* cum ratione] sic Editt. 1530. et 1535.; Edit. Basil, cum iure naturae. [nota não numerada, p. 420].
Tradução: Nas edições de 1530 e 1535: “com a razão” [*cum ratione*]. Na edição de Basileia: “com a lei natural” [*cum iure naturae*].

lege abrogata infinitas substituunt. Verum est enim illud Platonis⁶, veteres leges mutare, perinde esse ac hydrae capita praecidere. Et quemadmodum in aedificio ruunt omnia uno aliquo tigno exempto: sic unius legis mutatio ruinam trahit omnium. Qua ex re necesse est infinitos motus existere: quare omnes magni viri et periti reipublicae regendae clamitant, omnem legum mutationem prohibendam esse, quantumvis habeant incommodi, quia semper mutatio reipublicae plus affert mali. Plurima extant in hanc sententiam praecepta summorum virorum, quae alias recitabimus. Nunc testimonio ducis Saxoniae Friderici contenti erimus, qui, si quis alius, vir fuit reipublicae in toga gerendae

lei revogada por inúmeras outras. É verdade, com efeito, aquilo que diz Platão: mudar as leis antigas é como cortar as cabeças de Hidra. E, da mesma forma que num edifício tudo desaba quando uma única viga é removida, assim também da modificação de uma única lei deriva o colapso das demais. Como resultado dessa situação, é inevitável que comoções intermináveis se manifestem. Por isso, todos os homens grandiosos e experientes na condução da coisa pública proclamam que qualquer modificação das leis deve ser proibida, ainda que subsista algum inconveniente, pois a modificação sempre ocasiona muito mais malefícios à coisa pública. Encontram-se na referida máxima muitos ensinamentos de homens superiores, que mencionaremos posteriormente. Por ora, contentar-nos-emos com o testemunho do duque Frederico da Saxônia, que, a não ser que em algum momento houve qualquer outro, foi o homem de toga mais

⁶ Plat. de republ. I. IV. (op. ed. H. Steph. T. II. p. 426. e. — ed. Bipont. Vol. VI. p. 341.) [...]. [nota 6, p. 420]. Cf. Plato, Republica, 426e. (Referência indicada pelo editor do CR).

scientissimus, nec tantum administratione domestica versatus, sed iactatus in maximis et periculosissimis negotiis totius imperii Germanici. Huius auctoritas plurimum apud nos valere debet, tum propter singularem ingenii divinitatem, qua praeditus fuit, tum propter longum usum rerum. Itaque quoties ad hunc deferebatur exemplum, quod mutationem aliquam allaturum videretur⁷, pertinacissime adversabatur, subiiciens rationem his verbis: Es macht bewegung. Hac voce significabat summa cura {421} providendum esse his qui tenent respublicas, ne sererentur ullae occasiones aut

qualificado para a condução da coisa pública, tendo atuado não apenas na administração sob seu domínio, mas também se lançado em empreendimentos sublimes e muito arriscados do império germânico em seu conjunto. Sua autoridade deve vigorar o tanto quanto possível entre nós, tanto pela sabedoria divina singular com que foi dotado, como por sua extensa experiência com os assuntos públicos. Assim sendo, sempre que lhe era apresentada uma norma que parecesse trazer alguma mudança, ele se contrapunha muito firmemente, submetendo o argumento a esta sentença: “Es macht bewegung” [Isso causa movimentação]. Com essa expressão, ele indicava que um grande cuidado deveria ser tomado por aqueles que dirigem os assuntos públicos, para que não semeiem quaisquer ocasiões ou questões que

⁷ videretur] sic Ed. 1530.; Ed. 1535, videtur. [nota 7, p. 420].

Tradução: Na edição de 1530: “parecesse” [videretur]. Na edição de 1535: “parece” [videtur].

causae motuum. Semel excitati
tumultus, postea multis seculis
non consulescunt*.

Ut igitur Socrates initio suae
politiae dimisit e sua civitate
poetas: ita nos theologos non
quidem civitate eiiciemus, sed
tamen a gubernaculis reipublicae
removebimus, ne novas leges
ferant, et rogabimus eos, ut suum
faciant officium, et Evangelium
pure tradant, de fide, quae est
aeterna iustitia, de poenitentia,
de charitate. Haec privata
doctrina est piorum, sicut privata
ars est medicina. Interea
sinant reges ac principes ad

possam gerar comoções. Uma vez que
distúrbios são suscitados, não podem
ser silenciados por muitos séculos
seguidos*.

Portanto, enquanto no início de sua
organização política Sócrates manda
embora de sua cidade os poetas, nós
nem expulsaremos os teólogos do
Estado, mas em todos os casos os
afastaremos do governo da coisa
pública, para que não elaborem novas
leis, e solicitaremos a eles que se
comprometam com seu dever e
transmitam o Evangelho de modo
genuíno: o Evangelho da fé (que é a
justiça eterna), do arrependimento e do
amor fraterno. Esta é a doutrina
particular aos piedosos, da mesma
forma que a medicina é uma arte
particular. Enquanto isso, que os reis e
os príncipes estabeleçam leis para

* Ac videte quae sit stultitia — consulescunt.] sic Editt. 1530. et 1535.; in Edit. Basil, haec desunt. [nota não numerada, p. 421].

Tradução: Nas edições de 1530 e 1535: “Vejam que loucura seria [...] ser silenciados [por muitos séculos seguidos]” [Ac videte quae sit stultitia [...] consulescunt]. Na edição de Basileia falta essa passagem.

cohercendos impios ferre leges, et munire pacem iudiciis et poenis. Ita Christus praecepit: Reges gentium dominantur, vos non sic⁸. Vetat enim privatos homines praetextu Evangelii publicas leges mutare et imperia invadere. Habent exemplum Christi, habent Apostolorum, qui non aboleverunt Romanas leges, non attigerunt politica, tantum Dei notitiam privatim sparserunt in pios. Sed facio finem, cum hac de re saepe alias dictum sit.

Quod Evangelium approbet
políticas ordinationes.

Evangelium tradit iustitiam spiritualement et aeternam, quae paucorum est, interea opus est mundo ad cohercendos impios

restringir os ímpios e assegurar a paz com o auxílio dos tribunais e das sanções penais. Assim Cristo ordena: “Os reis das nações [as] governam, [mas] vós não sois assim.” Isso significa dizer que ele proíbe as pessoas privadas de, sob o pretexto do Evangelho, modificar as leis públicas e invadir domínios [alheios]. Temos o exemplo de Cristo e o dos Apóstolos, que não aboliram as leis romanas e não se envolveram com a política, mas tão somente disseminaram o conhecimento de Deus entre os piedosos à parte dos assuntos estatais. Mas [neste ponto] finalizo, uma vez que essa questão já foi discutida muitas vezes em outros lugares.

Que o Evangelho aprova as
ordenações políticas.

O Evangelho ensina a justiça espiritual e eterna, que é de poucos. Entrementes, é necessário ao mundo outro tipo de doutrina para restringir os ímpios,

⁸ Matth. 20, 25. 26. Marc. 10, 42. 43. Luc. 22, 25. 26. [nota 8, p. 421].
Cf. Mt 20.25-26; Mc 10.42-43; Lc 22.25-26. (Referência indicada pelo editor do CR).

tanquam carcere alia quadam doctrina, videlicet politica. Ut autem approbat Evangelium alias artes vitae necessarias, ut agriculturam, architectonicam: ita etiam approbat leges et politicas ordinationes rationi consentientes. Hunc locum theologus illustrare debet, ut dignitatem magistratuum ac legum intelligant⁹, et qui praesunt, et qui parent. Id primum magistratuum conscientiae proderit, quum scient se gerere munus a Deo commissum, {422} petent et expectabunt a Deo auxilium. Deinde subditi maiore¹⁰ religione parebunt tanquam Dei vicariis, quia sentient magistratus et politicam ordinationem perinde

como se fosse, por assim dizer, um limite, nomeadamente a política. Por outro lado, como o Evangelho aprova outras artes necessárias para a vida, como a agricultura e a arquitetura, ele também aprova, portanto, as leis e as ordenações políticas que estão de acordo com a razão. Este tópico deve ser elucidado pelo teólogo, para que a dignidade das autoridades e a dignidade das leis sejam compreendidas tanto por aqueles que comandam como por aqueles que obedecem. Isso será proveitoso em primeiro lugar para a consciência das autoridades: uma vez que souberem que estão cumprindo um ofício a elas confiado por Deus, pedirão e esperarão pelo auxílio de Deus. Então, subjugadas por maior reverência, obedecerão como representantes de Deus, porque perceberão que a autoridade e a ordenação política foram estabelecidas

⁹ intelligant] sic recte Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. intelligat. [nota 9, p. 421].

Tradução: Assim corretamente na edição de 1530 e na edição de Basileia: “sejam compreendidas” [intelligant]. Na edição de 1535: “seja compreendida” [intelligat].

¹⁰ maiore] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. timore. [nota 10, p. 422].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “maior [reverência]” [maiore]. Na edição de 1535: “temor” [timore].

ad vitae utilitatem a Deo conditam esse, ut haec rerum universitas, ut hoc pulcherrimum lumen solis, ut vices temporum a Deo conditae sunt, ut terrae foecunditas est donata ad alenda animantia. Imo praesentiam Dei propius cernimus in conservatione rerum publicarum, quam in illa ipsa natura rerum. Nam in tanta saevitia Diaboli, in tanta hominum malitia, non possent¹¹ consistere respublicae, nisi a Deo conservarentur. Nunc defendit Deus politias, et vindicta quam magistratus exercet, vere est opus Dei. Ideo in Psalmo (82, 6.) inquit Deus: Ego dixi Dii estis; ubi Deus palam testatur a se constitutos esse magistratus, ait enim: Ego dixi, id est, ego ordinavi magistratus.

por Deus para o benefício da vida tal como este conjunto de coisas — como esta belíssima luz do sol [e] as mudanças das estações são estabelecidas por Deus; como a fecundidade da terra é concedida para nutrir os seres vivos. Na verdade, discernimos melhor a presença de Deus na conservação das coisas públicas do que na própria natureza das coisas. Pois, em meio a tamanho furor diabólico, em meio a tanta maldade humana, não poderiam subsistir as coisas públicas, a menos que fossem conservadas por Deus. Em vista disso, Deus defende as organizações políticas, e a vingança que a autoridade faz cumprir é verdadeiramente obra de Deus. Por essa razão, Deus diz no Salmo 82.6: “Eu disse: vós sois deuses.” Quando Deus declara nitidamente que as autoridades foram instituídas por Ele próprio, Ele diz, com efeito: “Eu o disse, isto é, eu instituí as autoridades.”

¹¹ possent] sic Edit. 1530. et Basil.; Edit. 1535. possunt. [nota 11, p. 422].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “poderiam” [possent]. Na edição de 1535: “podem” [possunt].

Quod Deos vocat, testatur eos officium gerere divinum, et Dei vicarios esse. Est igitur bona res politica ordinatio, sicut et Paulus docet Rom. 13, (1. 2. 4. 6.).

Haec sunt inculcanda animis hominum, ut magni faciant praesentes leges et magistratus, eisque religiose pareant. Quales autem esse leges debeant, non magis ad Evangelium pertinet, quam qualia pharmaca danda sint laborantibus febri.

Ad haec male consulunt suae tranquillitati theologi, dum affectant imperia. Nulla enim res in vita habet aut plura, aut maiora pericula, quam administratio reipublicae: quare

O fato de que as chama de Deus testifica que elas estão cumprindo um dever divino e são representantes de Deus. A ordenação política é, portanto, uma coisa boa, como também ensina Paulo em Rm 13 (1, 2, 4, 6).

Essas [concepções] devem ser impressas nas almas dos seres humanos, a fim de que tornem as leis e as autoridades atuais grandiosas, e a estas obedeçam religiosamente. Por outro lado, quais leis devam ser instituídas não concerne mais ao Evangelho do que quais remédios devam ser prescritos para os que sofrem de febre.

Com relação a esta questão, os teólogos cuidam mal de sua própria paz, uma vez que tentam controlar os impérios. Na verdade, nenhuma coisa na vida possui mais ou maiores perigos do que a administração da estrutura pública: por isso também diz

et Demosthenes inquit, se si posset retexere suam vitam, malle certam mortem obire, quam ad rempublicam accedere, etiamsi certo sciret summos se honores consequuturum esse. In tot periculis Deus adest rite vocatis, non adest his, qui per ambitionem capessunt rempublicam non vocati etc.

IN PRIMUM LIBRUM POLITICORUM.

Sicut Ethica de privatis moribus disputant, et ex natura causas virtutum colligunt, ita politica disputant¹² de societate civili, et officiis ad societatem pertinentibus, et causas societatis ex natura ducit.

Demóstenes que se a ele fosse possível retrair sua vida, preferiria morrer seguro do que aceder à república, ainda que soubesse com certeza que daí se seguiriam as mais elevadas honras. Em meio a tantos perigos, Deus está presente junto aos devidamente convocados, mas não se faz presente junto àqueles que, por ambição, procuram alcançar o poder da coisa pública sem terem sido convocados, e assim por diante.

DO PRIMEIRO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS.

Da mesma forma que as questões éticas tratam dos costumes privados e deduzem da [sua] natureza as causas das virtudes, as questões políticas tratam da sociedade civil e dos deveres concernentes à sociedade, e [a política] infere as causas da sociedade da [sua] natureza.

¹² disputant] sic Edit. 1535.; Editt. 1530. et Basil. disputat. [nota 12, p. 422].

Tradução: Na edição de 1535: “tratam [a respeito dos]”. Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “trata [a respeito de]”.

Primum igitur locus est in hoc libro de causis societatis. Est itaque initium societatis {423} coniunctio maris et foeminae. Inde tanquam coloniam ex familiis, civitatem deducit.

Deinde colligit rationes, quod homo natura ad societatem ducatur, non tantum utilitatis gratia. Hic locus paene iisdem verbis extat apud Ciceronem in *Offic.** Ratio sumitur a signo, quia homini sermo datus est, cuius usus non est nisi in societate. Natura autem nihil facit frustra οὐδέν¹³ γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ.

Consequentemente, o primeiro tópico deste livro versa sobre as causas da sociedade. Conforme exposto, a origem da sociedade é a união entre o homem e a mulher. A partir daí ele deriva o Estado, tal como o povoado, das famílias.

Em seguida, ele deduz as razões pelas quais o ser humano é conduzido à sociedade por natureza, e não em virtude apenas da utilidade. Esta passagem está [escrita] praticamente com as mesmas palavras de Cícero em *De Officiis**. O argumento é estabelecido a partir dessa indicação, uma vez que ao ser humano é concedida a linguagem, cujo uso não existe senão na sociedade. A natureza, por outro lado, nada realiza sem propósito. “Pois, como dizemos, nem a natureza faz nada em vão.”

* Cic. de offic. 1. I. c. 7. §. 22. [nota não numerada, p. 423].
Cf. Cicero, *De officiis*, 1. 22. (Referência indicada pelo editor do CR).

¹³ οὐδέν] sic Aristot. Polit. 1. I. c. 1. §. 10.; Editt. huius commentarii οὔτε. [nota 13, p. 423].
Tradução: Em Aristot. Pol. 1. 1252b: οὐδέν. Nas edições dos *Commentarii*: οὔτε.

Addit¹⁴ encomium societatis civilis: ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥςπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. Χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τάναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα· διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν.

Ele acrescenta o enaltecimento da sociedade civil: “O primeiro que congregou [pessoas] é a causa dos maiores bens. Pois assim como também o ser humano é o mais perfeito e melhor dos seres vivos, assim também [quando] separado da lei e da justiça é o pior de todos. Pois a injustiça mais penosa é aquela que possui armas; a pessoa é dotada pela natureza de armas para sabedoria [prudência] e para virtude, cujo uso é muitas vezes o oposto; por isso, quem não tem virtude [é o] mais profano e selvagem, e também o pior quanto à luxúria e à comilança. A justiça é política. Pois a justiça é um ordenamento da comunidade política.”

¹⁴ Arist. Polit. 1. 1. c. 1. §. 12. Edit. Io. Gottl. Schneider [Francof. ad V. 1809. 8.] et Edit. Ad. Stahr. [Lips. 1839. 4.] (c. 2. Edit. Academiae regiae Boruss. ex recensione Imman. Bekkeri). [nota 14, p. 423]. Cf. Aristotle, *Politica*, 1. 1253a. (Referência indicada pelo editor do CR).

II.¹⁵

Saepe admonui in Aristotele diligenter observandam¹⁶ esse methodum. Nullus enim melior est artifex methodi, quam Aristoteles. Itaque vel ob hanc solam causam legi debebat, ut ab eo sumeremus exempla methodi, hoc est, iusto ordine docendi aliquid. Ut autem aliae artes incipiunt a quibusdam communissimis principiis natura notis, qualia sunt apud geometras. Totum est sua parte maius. Quae alicui tertio sunt aequalia, inter se sunt aequalia. Ad hunc modum et haec ars sua habet principia, a natura seu fine hominis sumpta.

II.

Muitas vezes adverti que em Aristóteles deve-se atentar diligentemente para o método. De fato, ninguém é melhor mestre do método que Aristóteles. Por conseguinte, [ele] deveria ser lido ainda que em vista desta única razão, a fim de que, por seu intermédio, tomemos os exemplos [de emprego] do método — isto é, da ordem correta de ensinar algo. Mesmo se, em contrapartida, outras artes partem de certos princípios muito comuns, conhecidos pela natureza, tais quais os existentes entre os geômetras. O todo é maior do que uma parte dele. Aquelas coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si. Desse modo, também esta arte possui princípios próprios, derivados a partir da natureza ou da finalidade do ser humano.

¹⁵ II.] sic in Edit. 1530.; in Editt. 1535. et Basil. deest. [nota 15, p. 423].

Tradução: Na edição de 1530: “II”. Na edição de 1535 e na edição de Basileia não há [a referida subdivisão].

¹⁶ observandam] sic recte Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. observandum. [nota 16, p. 423].

Tradução comentada: Na edição de 1535, o adjetivo [observandum] equivocadamente não está concordando com a palavra “methodum”, de gênero feminino. O adjetivo é grafado corretamente na edição de 1530 e na edição de Basileia: “observandam”.

Homo est ad societatem natura conditus.

Prima societas est legitima coniunctio maris et foeminae.

Nunc attexit alia principia.

Ex prima societate domus oritur, in qua sunt parentes, liberi, servi.

In societate multorum necesse est alios praeesse, alios parere.

{424} Et colligit causas servitutis et imperii ex natura. Natura enim imprudentiora et imbecilliora parent prudentioribus et fortioribus, quia habent opus alieno ductu, consilio, defensione. Eius rei signum affert ex hominis partibus. In homine aliae partes naturaliter serviunt, aliae naturaliter praesunt ac

O ser humano foi criado, por natureza, para a sociedade.

A primeira forma de sociedade é a união legítima do homem e da mulher.

Em vista disso, ele entrelaça outros princípios [a essa primeira constituição].

Da primeira sociedade é originada a família, na qual vivem os pais, os filhos e os servos.

Numa sociedade de muitos, é necessário alguns estarem no comando e outros obedecerem.

[Aristóteles] também deduz da natureza as causas da servidão e do senhorio. Com efeito, por natureza [os seres] mais ignorantes e débeis se sujeitam aos mais prudentes e vigorosos, porque têm a necessidade do direcionamento, da deliberação e da defesa de outrem. Ele apresenta um indício de sua descrição proveniente dos membros do ser humano. No ser humano, alguns membros por natureza servem e outros por natureza comandam

dominantur, similiter igitur in multitudine, prudentiores natura praeesse debent, et imprudentiores obedire.

Quem non delectet hoc loco acumen, cum tam apte¹⁷ ex hominis partibus fontes et causas imperii et servitutis inter homines colligit, cum nihil prius habet, postquam societatis causas ostendit, quam ut de imperio dicat, ut significet societatem nullam existere posse, nisi imperio contineatur. Ut igitur impressae sunt in naturam causae, quae nos ad societatem colendam ducunt, ita sciamus etiam impressas esse causas naturae hominis, quae nos ducant ad imperia constituenda, et ad parendum magistratibus. Atque hoc est

e dominam. Semelhantemente, portanto, numa multidão, os mais prudentes por natureza devem comandar, e os mais ignorantes obedecer.

Quem não se deleita com a agudeza de raciocínio neste tópico, com que ele tão apropriadamente deduz dos membros da pessoa humana as origens e as causas do senhorio e da servidão entre os seres humanos, quando nada possui previamente? [Aristóteles as deduz] após ter apresentado as causas da sociedade, ao ter falado sobre o senhorio, de modo a indicar não poder existir nenhuma sociedade a menos que ela seja controlada por um senhorio. Como, então, as causas que nos levam a viver em sociedade foram impressas na natureza [humana], compreendamos, portanto, que também estão impressas na natureza do ser humano as causas que nos levaram a instituir os senhorios e a nos sujeitar às autoridades. Ademais,

¹⁷ apte] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. apta. [nota 17, p. 424].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “apropriadamente” [apte]. Na edição de 1535: “apropriada” [apta].

philosophi officium, tales leges, seu communes sententias in natura scriptas animadvertere et explicare. Rhetores vocant theses huiusmodi, communes sententias, quia his positis, alia multa consequantur. Nascuntur itaque ex his thesibus postea iura civilia, quae sunt tanquam hypotheses harum communium sententiarum. Societas civilis est colenda: societas civilis non potest sine imperio retineri. Hinc sunt leges latae de vi publica, de his qui laedunt auctoritatem magistratuum etc.

Interim meminerint scholastici id quod et in *Ethicis* dixi, ius naturae vere esse ius divinum. Omnes igitur sententiae de civili societate, quae bona et firma consequentia colliguntur ex natura, pro divinis legibus erunt habendae atque colendae. Nec levis est

este é o dever do filósofo: reconhecer e explicar tais leis, ou noções comuns inscritas na natureza [das coisas]. Os retóricos intitulam teses deste tipo “noções comuns”, porque, com elas estabelecidas, muitas outras se seguem. E assim são originadas, como resultado dessas teses, as leis civis, que são como que hipóteses dessas noções comuns. A sociedade civil deve ser protegida, e a sociedade civil não pode ser preservada sem um senhorio. A partir disso, são estabelecidas as leis concernentes ao poder público, direcionadas àqueles que ferem a autoridade dos magistrados e assim por diante.

Enquanto isso, mantenham em mente os escolares também o que eu disse na *Ética*: a lei natural é verdadeiramente lei divina. Por conseguinte, todas as noções relativas à sociedade civil, que são consequências boas e consistentes deduzidas da [sua própria] natureza, deverão ser consideradas e honradas como leis divinas. E não deve ser

auctoritas talium sententiarum ducenda. Ut enim oculis divinitus mirabile quoddam lumen donatum est ad videndum, ita ratio divinitus habet lumen quoddam ad iudicandas res ad corporalem vitam necessarias. Neque vero propterea omnium philosophorum somnia pro oraculis habenda sunt, sed delectus adhibendus est, quae sententiae certa de causa affirmantur, quae sine demonstratione dicantur. Tota res enim ad dialecticam et demonstrationes revocanda est. Illae tantum inter leges naturae numerari debebunt, quae in demonstratione cohaerent. Multa{425} ridicule disputant Stoici et alii, quae cum non habeant satis firmas causas, iure repudiantur, sicut in medicina aut architectonica multa reiiciuntur, in quibus

judgada como de pouca importância a autoridade de tais noções. Afinal, assim como uma certa luz é concedida maravilhosa e divinamente aos olhos para que vejam, assim também a razão, como um efeito da vontade divina, possui uma certa luz para que julgue as coisas necessárias à vida corpórea. Mas, certamente, não devem ser por essa razão tomados como oráculos os sonhos de todos os filósofos, mas deve-se consultar o melhor, quais ideias sejam afirmadas como corretas a respeito do tema em vez das que são expostas sem demonstração. Pois toda questão deve ser fundamentada na [lógica] dialética e nas demonstrações. Só deverão ser enumeradas entre as leis naturais aquelas que são coerentes com a demonstração. Os estoicos e outros argumentam ridiculamente muitas coisas que, por não terem causas suficientemente bem fundamentadas, deveriam ser com razão rejeitadas. Do mesmo modo, na medicina ou na arquitetura muitas coisas não são admitidas — nas quais,

quamvis in speciem quaedam similia veri insint, tamen quum agitata et excussa sunt, vitia deprehenduntur.

Sed redeo ad Aristotelem, ut hunc locum, quo in hoc primo libro non alius est utilior, explicem: quum imperii et servitutis similitudinem in hominis partibus ostendit, simul deprehendit duas imperii seu dominii species. Ac facile est videre, ex his tanquam ex fontibus omnes illas species imperii ac servitutis, quas enumerant iurisconsulti, ortas esse.

Prior species vocatur δεσποτικὸν imperium, quasi dicas herile dominium, quo modo anima imperat corpori. Corpus enim cogitur obtemperare animae

muito embora na aparência determinados elementos se assemelhem à verdade, quando são, porém, debatidos e examinados, imperfeições são descobertas.

Mas retorno a Aristóteles para que eu explique este tópico, de que nesse primeiro livro não há outro mais proveitoso: quando ele demonstra a semelhança do senhorio e da servidão em relação aos membros do ser humano, ele simultaneamente discerne dois tipos de senhorio ou de governo. É fácil ver como, a partir desses princípios, se originam todos aqueles tipos de senhorio e de servidão que os juristas enumeram.

O primeiro tipo é denominado senhorio despótico, como designarias um senhorio heril, que, à maneira da alma, governa sobre o corpo. Pois o corpo é obrigado a obedecer à alma que o

agitanti ac moventi, nec habet sine anima peculiares motus, sicut servus cogitur obtemperare domino, ac prorsus in aliena potestate est, aut sicut pecudes vinctae coguntur sequi ducentem. Unde Graeci argute fingunt δεσπότην dictum esse quasi δεσμώτην, hoc est, iniicientem vincula. Ex hac specie oritur acerbissima forma imperii, in qua dominus sine certa lege tenet potestatem vitae et necis. Qualis fuit regum apud barbaros olim autoritas, et nunc ferunt talem esse formam imperii apud Turcas, ubi princeps pro arbitrio facit omnia et subditi tanquam pecudes coguntur parere, quicquid imperat tyrannus.

Altera imperii species dicitur βασιλικὸν sive πολιτικὸν imperium, hoc est, regia seu

estimula e o move, e não possui movimentos próprios sem a alma, assim como o servo é forçado a obedecer ao senhor e está inteiramente sob o poder de outrem, ou, então, da mesma forma que animais amarrados são forçados a seguir aquele que os conduz. Donde os gregos astutamente representam o déspota alegando ser como que um aprisionador, isto é, [alguém que] coloca correntes. Deste tipo [de relação] emerge a forma mais acerba de senhorio, na qual o soberano, sem uma lei estabelecida, possui o poder de vida e de morte. Tal foi outrora a autoridade dos reis entre os bárbaros, e atualmente consideram ser de tal natureza a forma de senhorio entre os turcos, entre os quais o príncipe faz todas as coisas segundo [seu] arbítrio, e os súditos são forçados a obedecer, como se fossem animais, a tudo aquilo que ordena o tirano.

Outro tipo de senhorio é denominado senhorio régio ou político, isto é, poder real ou

civilis dominatio, quomodo mens imperat appetitioni, certa lege, et propter illius utilitatem. Neque temere cogit appetitum ut obtemperet. Ex hac oriuntur legitima imperia in rebus publicis, de quibus infra libro tertio dicitur. Et in hac specie magis lucet, quid sit imperium, videlicet prospicere alienae utilitati, gubernare et defendere alios, quia mens videt quid prosit, quid noceat, et erigit ac coercet appetitum, et studet defendere salutem universi corporis. Ab hoc exemplo sumit sententiam, quae vulgo saepe citatur: τὸ δυνάμενον¹⁸ τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει¹⁹. Quod praestat consilio naturaliter imperat reliquis.

civil, do mesmo modo que a mente governa sobre o desejo por meio de determinada lei, e para o benefício dele. E [a mente] não obriga o desejo a obedecer às cegas. Deste tipo [de autoridade] são originados senhorios legítimos nos âmbitos públicos, sobre os quais será tratado abaixo no terceiro livro. E neste tipo resplandece mais claramente o que é o senhorio, nomeadamente prover o benefício de outrem, governar e defender os demais, porque a mente vê o que pode beneficiar e o que pode prejudicar, e estimula e limita o desejo, e se esforça para defender a saúde de todo o corpo. A partir desse exemplo, [Aristóteles] estabelece a máxima que é frequentemente citada pelo público em geral: “O que é poderoso com a inteligência por natureza é primeiro em prever e por natureza é senhor.” Aquilo que é superior em compreensão naturalmente governa sobre os restantes.

¹⁸ τὸ δυνάμενον] sic Editt. huius commentarii; Aristoteles scripsit: τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον. [nota 18, p. 425].

Tradução comentada: Nas edições dos *Commentarii* referenciadas pelo editor do *Corpus Reformatorum*, Melanchthon inicia a citação desse trecho com “τὸ δυνάμενον”. No entanto, na passagem original da *Política* de Aristóteles, lemos “τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον”.

¹⁹ Arist. 1. 1. c. 1. §. 4. Editt. Schneider et Stahr (c. 2. Edit. Academ.). [nota 19, p. 425]. Cf. Aristotle, *Politica*, 1. 1252a. (Referência indicada pelo editor do CR).

{426} Postquam has imperii et servitutis species proposuit, docet eas in familia existere. Nam ad familiae imaginem, postea civitatem constituet, ideo primum multa de oeconomia disputat. Paterfamilias dominatur servis δεσποτικῶς, liberis regia dominatione, in uxorem mitius esse imperium convenit, quod πολιτικὸν vocat affine regio.

Hic disputari solet, quare Aristoteles dicat quosdam nasci servos²⁰, cum iurisconsulti doceant servitutem naturae contrariam esse, et iure naturali omnes homines ab initio liberos esse natos. Hoc sic explicandum est. Aristoteles de causa eius

Depois de ter proposto esses tipos de senhorio e de servidão, ele ensina que eles existem na família. Pois, pela imagem da família, ele instituirá posteriormente o Estado, razão pela qual ele discute, em primeiro lugar, muitas questões concernentes à organização doméstica. O pai de família domina sobre os escravos despoticamente, e sobre os filhos com o poder de um rei. [Por outro lado], é conveniente que o senhorio em relação à esposa seja mais afável, o que ele denomina de civilizado, afim à [autoridade] do rei.

Neste ponto, é comumente discutido por que razão Aristóteles diz que alguns nascem servos, já que os juristas ensinam que a servidão é contrária à natureza e que, pela lei natural, todos os seres humanos são nascidos livres desde o princípio. Isto deve ser explicado como se segue. Aristóteles fala sobre a causa

²⁰ Aristot. 1. 1. c. 2. §. 7. Editt. Schneider et Stahr (c. 4. Edit. Acad.): ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δὲ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν. [nota 20, p. 426].

Cf. Aristotle, *Politica*, 1. 1254a: "Quem por natureza não pertence a si mesmo, mas a outro, mesmo sendo um ser humano, este por natureza é um escravo." (Referência indicada pelo editor do CR).

servitutis loquitur, quam sic vocant iurisconsulti. Iurisconsulti autem de effectu²¹ loquuntur, seu de certa forma servitutis. Servitus apud Aristotelem significat imbecillitatem ingenii, cui opus sit regi alieno consilio. Apud iurisconsultos significat certam formam, qua victor continet victos. Et quidem litigat Aristoteles cum his qui sentiunt hanc servitutem naturae contrariam esse. Ostendit enim quod habeat causas in natura positas, scilicet imbecillitatem ingenii, quae cum nascatur cum hominibus, necesse est eos regi alieno consilio. Si qui regi se non patiuntur, hi vi opprimendi et continendi sunt, ut reliqua multitudo generis humani conservari possit, sicut a corpore interdum praecidi membra

dessa servidão, do modo como os juristas a denominam. Mas os juristas falam sobre o efeito, ou sobre uma forma determinada de servidão. A servidão em Aristóteles indica a debilidade da inteligência, que necessita ser regida pela deliberação de outra pessoa. Nos juristas, significa a forma determinada pela qual o conquistador retém os que foram conquistados [em guerra]. E, de fato, Aristóteles discute com aqueles que pensam que essa servidão é contrária à natureza. Na verdade, ele demonstra que há causas postas na natureza, a saber, a debilidade da inteligência, que, como se origina com os seres humanos, é necessário que estes sejam regidos pela deliberação de outra pessoa. Se alguns não se submetem a ser regidos, deverão ser subjugados e contidos pela força, a fim de que o restante da espécie humana possa ser preservado, assim como num corpo por vezes é necessário cortar um membro

²¹ effectu] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. affectu. [nota 21, p. 426].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “[sobre] o efeito” [effectu]. Na edição de 1535: “[sobre] a disposição” [affectu].

corrupta oportet, ne totum corpus pereat. Hic igitur praestantiora opprimunt, ac vi continent imbecilliora, quia natura docet nos, propositis hominis partibus, quod praestantiora debeant praeesse ac dominari. Quanquam quorsum opus est hac subtili disputatione? Illa vox: Honora patrem et matrem, subiicit omnes homines servituti. Cum autem et illa sententia sit in natura scripta, sentiendum est vere causas servitutis in natura positas esse. Recte igitur reprehendit Aristoteles illos, qui immoderata et iniusta cupiditate libertatis accusant, et ut ipsius verbis utar, γράφονται παρανόμων²² formam servitutis iure gentium receptam. Sed nos

degenerado para que o corpo inteiro não pereça. Nestas circunstâncias, portanto, os superiores subjagam e controlam os mais débeis pela força, porque a natureza nos ensina, pelo delineamento dos membros do ser humano, que os superiores devem comandar e dominar. Aliás, em que sentido é necessária essa discussão meticulosa? A bem conhecida expressão “Honra pai e mãe” submete todos os seres humanos à servidão. E uma vez que a referida máxima também foi inscrita na natureza, deve-se perceber que as causas da servidão estão verdadeiramente postas na natureza. Apropriadamente, então, Aristóteles repreende aqueles que [o] acusam com uma ânsia ilimitada e injusta de liberdade, e, para usar suas próprias palavras, escrevem uma forma paralela da lei em relação à forma de servidão admitida pelo direito dos povos. Mas poderíamos com muito

²² Aristot. 1. 1. c. 2. §. 16. Editt. Schneider et Stahr (c. 6. Edit. Acad.). [nota 22, p. 426]. Cf. Aristotle, Política, 1. 1255a. (Referência indicada pelo editor do CR).

multo iustius accusare possemus fanaticos homines nostri temporis, qui praetextu Evangelii vulgus ad pileum, hoc est, ad libertatem vocarunt, et contenderunt {427} servitutem contra Evangelium esse. Verum quia hac de re alias saepe diximus, in praesentia satis est monere lectorem, quod sicut Evangelium non abolet hoc praeceptum: Honora patrem et matrem, ita nec imperia, nec servitutem improbat, sed suo testimonio confirmat ac docet, oportere ad coercendos impios et carnales in mundo existere regna et servitutem. Et iis rebus utuntur sancti, sicut aliis bonis Dei creaturis.

mais justiça acusar as pessoas fanáticas de nosso tempo, que, sob o pretexto do Evangelho, convocaram o povo ao píleo, isto é, à liberdade, e sustentaram que a servidão é contrária ao Evangelho. Na verdade, porque falamos muitas vezes em outras circunstâncias a respeito desse assunto, por ora é suficiente advertir o leitor que, da mesma forma que o Evangelho não abole este mandamento: “Honra pai e mãe”, também não desaprova os senhorios e nem a servidão, mas por seu próprio testemunho confirma e ensina: é necessário, para coibir os ímpios e carnales, existirem no mundo reinos e servidão. E destas coisas usufruem os santos, assim como de outros bens das criações de Deus.

III.

Nondum absolvit oeconomiam, sed postquam familiam numeravit, disputandum etiam est de ea conservanda atque alenda. Docet igitur duplicem esse rationem rei familiaris comparandae. In his altera naturalis est, altera arte excogitata.

Naturalis ratio comparandae rei familiaris, has habet species²³:

Pecuariam,

Agriculturam,

Venationem, cum qua praedatoriam coniungit, quae et ipsa est honesta, et naturae consentiens, si exerceatur in bellis legitimis, debet enim magistratus bella gerere ad depellenda latrocinia.

III.

[Aristóteles] ainda não conclui [a discussão sobre] a organização doméstica, mas considera em seguida a família, discutindo ainda sobre como se dá sua sustentação e nutrição. Ele mostra, então, que existe um duplo modo de provisão da propriedade familiar. Com relação a estes [modos], um é natural, o outro concebido pela engenhosidade.

O modo natural de provisão da propriedade familiar tem estes tipos:

O pastoreio,

A agricultura,

A caça, com a qual se associa a pilhagem, e que é em si respeitável e concorde com a natureza se exercida em guerras legítimas. Com efeito, a autoridade deve fazer guerras a fim de banir completamente os latrocínios.

²³ De his Arist. 1. 1. c. 3. §. 4 sqq. Editt. Schneider et Stahr (c. 8. Edit. Acad.) disserit. [nota 23, p. 427].

Tradução: Sobre estes [tipos de provisão da propriedade familiar], cf. Aristotle, *Politica*, 1. 1256a ss. (Referência indicada pelo editor do CR).

Quarta species mercatura est, qua res domi natae venduntur, ut his distractis quibus abundamus, alia importemus, quae alioqui desunt nobis. Hanc vocat oeconomicam mercaturam eamque laudat: est enim necessaria ad vitam, eaque oportebat etiam uti homines ante usum nummi, quum permutatione rerum suarum aut operarum ea quaereret unusquisque quibus indigebat. Est autem haec mercatura, qua res domi natae venduntur hodie quoque illustribus personis, ut vocant, permissa²⁴, quibus alioqui negotiari turpe est.

Arte excogitata ratio rei familiaris comparandae habet artes et operas, quae tamen

O quarto tipo é o comércio, pelo qual as coisas produzidas no âmbito domiciliar são vendidas, para que aqueles bens que temos em abundância sejam vendidos pouco a pouco, e para que importemos outros que do contrário nos faltam. Este [tipo] ele denomina comércio da economia doméstica, e o exalta, pois é necessário para a vida, e era preciso que os seres humanos se valessem dele até mesmo antes do uso de dinheiro, quando cada um buscava aquilo de que carecia em troca de suas próprias posses ou de seus serviços. Ademais, este comércio, pelo qual os bens produzidos no âmbito familiar são vendidos, hoje é permitido também às pessoas ilustres, como as chamam, para as quais negociar de outra forma é vergonhoso.

O modo de provisão da propriedade familiar concebido pela engenhosidade detém técnicas e atividades que,

²⁴ Hoc est ius regalium, de quo conf. Frid. Pruckman tractatus de regalibus. Berol. 1587. 8. [nota 24, p. 427].
Tradução: Este é o direito das realezas. Sobre isso, cf. o *Tractatus de Regalibus* (1587), de Friedrich Pruckmann [1562-1630].

liberaliter communicari debent. Operarum locatio servilis est. Talis est mercatura, quam vocant καπηλικήν²⁵, quum emimus, ut rursus carius vendamus, seu cuius finis est, non usus, sed quaestus. Hanc vituperat Aristoteles, quia quum {428} emptionis finis debeat esse usus, natura enim docet nos usus et necessitatis causa contrahere, hic callide videtur alius finis excogitatus, videlicet quaestus. Haec calliditas odiosa est, quia non videtur proprie ad necessitatem comparata, et propemodum defraudat alios, qui tantum usus causa empturi erant. Si qua sunt alia vitia in hac specie mercaturae, quae magis hominum quam rei sunt, ea nihil est opus hic recitare.

entretanto, devem ser compartilhadas com liberalidade. A comercialização de serviços é própria dos servos. Desse tipo [de provisão da propriedade familiar] é [também] o comércio que denominam mercenário, por meio do qual compramos para que, em contrapartida, vendamos mais caro, ou cuja finalidade não é o uso, mas o lucro. Aristóteles censura isso, porque como a finalidade do objeto comprado deva ser o uso, a natureza de fato nos ensina a estabelecer atividades comerciais em razão da utilidade e da necessidade. Neste momento, outra finalidade parece ser astutamente concebida, a saber, o lucro. Esta artimanha é odiosa, porque não visa propriamente prover à necessidade, e de certa forma defrauda outras pessoas que intencionavam comprar tão somente em razão do uso. Se houver quaisquer outras imperfeições neste tipo de comércio, que dizem respeito mais aos seres humanos do que à atividade comercial em si, não é necessário nomeá-las aqui.

²⁵ Aristot. 1. 1. c. 3. §. 12. 15 sq. Editt. Schneider et Stahr (c. 9. Edit. Acad.). [nota 25, p. 427]. Cf. Aristotle, *Politica*, 1. 1258a-b. (Referência indicada pelo editor do CR).

De usura²⁶.

Numeratur et usura inter species arte excogitatas, ad rem familiarem comparandam. Porro Aristoteles vituperat eam, et dicit contra naturam esse, quia nummus sit inventus, non ut gignat nummum²⁷, sed ut sit medium in emptione mercis. At in usura nummus gignit nummum, unde et Graeci τόκον appellant a τίκτω. Est enim usura lucrum quod ad mutuum²⁸ accedit, seu ubi praeter sortem solvitur aliquid propter mutationem. Verba Aristotelis²⁹ haec sunt (libet

Da usura.

A usura também é enumerada entre os tipos concebidos com engenhosidade para a provisão da propriedade familiar. Mais adiante, Aristóteles a censura e diz ser contrária à natureza, porque o dinheiro foi inventado não para que gere dinheiro, mas para que seja um meio na aquisição de mercadorias. Mas, ao contrário, na usura o dinheiro gera dinheiro, e a partir daí os gregos a chamam de τόκον [progênie/produto/lucro] de τίκτω [gero/produzo]. Pois a usura é o lucro que se acrescenta ao empréstimo, ou pelo qual algo além do montante é pago por conta do empréstimo. As palavras de Aristóteles são estas (é

²⁶ Aristotelis de usura, quam χρημαστικήν nominat, 1. 1. c. 3. §. 10. 17 sqq. Editt. Schneider et Stahr (c. 9. Edit. Acad.) dicit. [nota 26, p. 428].

Tradução: Aristóteles sobre o que chama de usura. Cf. Aristotle, Política, 1. 1258b. (Referência indicada pelo editor do CR).

²⁷ nummum] sic recte Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. mutuum. [nota 27, p. 428].

Tradução: Assim corretamente na edição de 1530 e na edição de Basileia: “dinheiro” [nummum]. Na edição de 1535: “empréstimo” [mutuum].

²⁸ mutuum] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. nummum. [nota 28, p. 428].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “empréstimo” [mutuum]. Na edição de 1535: “dinheiro” [nummum].

²⁹ Aristot. 1. 1. c. 3. §. 23. Editt. Schneider et Stahr (c. 10. Edit. Acad.). [nota 29, p. 428].

Cf. Aristotle, Política, 1. 1258b. (Referência indicada pelo editor do CR).

enim adscribere, quia saepe citantur a doctis viris in hac disputatione de usura): Εὐλογιότατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατική διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη. μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὃ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον. ὅθεν καὶ τοῦνομα τοῦτ' εἴληφεν. ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτὰ ἐστίν, ὃ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν³⁰. Id est, iure habetur odio usura, quia per eam quaeritur nummus nummo, quum non ad hoc institutus sit. Est enim propter commutationem. Usura autem se ipsam auget, unde et nomen foenoris accepit,

certamente desejável indicar [tais palavras], porque são frequentemente citadas por homens instruídos nessa discussão a respeito da usura): “Com a maior razão se odeia a usura, porque o ganho se dá a partir do próprio dinheiro e não com aquilo para que ele foi criado. Pois ele [o dinheiro originalmente] surgiu em função da troca. O juro [lit., “o rebento”] produz o próprio excedente, a partir do que também recebeu este nome: pois as coisas geradas são semelhantes aos que as geram, e o juro se torna dinheiro de dinheiro; de forma que esse tipo de transação é também o mais contrário à natureza.” Isto é, a usura, com justiça, é considerada algo odioso, porque por meio dela se procura obter dinheiro por dinheiro, embora [este] não tenha sido instituído para tal finalidade. Pois ele existe em vista da troca. Mas a usura aumenta a si mesma, e daí recebe o título de rendimento [de dinheiro emprestado a

³⁰ ἐστίν] sic Editt. Aristot.; Editt. huius commentarii ἐστί. [nota 30, p. 428].

Tradução: Nas edições da obra de Aristóteles: ἐστίν. Nas edições dos *Commentarii*: ἐστί.

quia genita sunt similia
gignentibus, et in fœnore
gignit nummus nummum:
itaque hæc ratio comparandæ
pecuniæ maxime est præter
naturam.

Ex hac ratione Aristotelis
colligunt alias multas³¹ eruditi
homines, quibus ostendunt
usuram contra naturam esse.

{429} In rebus, in quibus usus
est consumptio, non potest
usus a re separari, et pro usu
seorsum aliquid exigi. At in
usura venditur usus, separatus
a re. Est igitur contra naturam.

juros], porque as coisas geradas são
semelhantes àquelas que [as] geram, e,
no rendimento de empréstimo a juros,
o dinheiro gera dinheiro. Portanto, este
modo de obtenção de riqueza é o mais
contrário à natureza.

A partir dessa argumentação
de Aristóteles, pessoas eruditas
acrescentam muitas outras coisas pelas
quais demonstram ser a usura contrária à
natureza.

Nas situações em que o uso equivale ao
consumo, o uso não pode ser separado
do objeto, e pelo uso é exigida outra
coisa à parte. Mas na usura o uso é
vendido à parte do objeto. [A usura] é,
portanto, contrária à natureza.

³¹ multas] sic Editt. 1530. et Basil.; in Edit. 1535. deest. [nota 31, p. 428].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “muitas” [*multas*]. Na edição de 1535 não há [o referido termo].

Item, res quae natura non fructificat, non debet transferri pro re fructificante. At in usura transfertur pecunia, quae natura non fructificat. Et tamen exigitur aliquid tanquam ex re fructificante. Igitur usura est contra naturam. Nam qui agrum elocat, iure aliquid percipit, quum ager natura ferat fruges.

Hic disputant recentiores, utrum liceat Christiano exercere foenus. Nos breviter respondemus, Christiano licere uti contractibus, quos leges probant, et iudicant honestos esse, quemadmodum licet Christiano uti aliis politicis ordinationibus. Quanquam aut leges veteres imperatorum permiserunt usuras, tamen non probant, nec iudicant honestas esse. Non enim omnia probant

Além disso, uma coisa que por natureza não frutifica não deve ser trocada por algo que frutifica. Mas na usura se troca dinheiro, algo que, por natureza, não frutifica. E ainda se exige outra coisa, como se fosse em razão da coisa que frutifica. Consequentemente, a usura é contrária à natureza. Por outro lado, aquele que arrenda a terra por direito recebe algo [em troca do arrendamento], uma vez que a terra, por natureza, produz frutos.

A esse respeito, os [pensadores] mais recentes discutem se é lícito ao cristão exercer empréstimo a juros. Nós respondemos brevemente: ao cristão é lícito fazer uso dos contratos legais que as leis aprovam e julgam ser honrosos, da mesma forma que é lícito ao cristão adotar diferentes ordenações civis. Embora as antigas leis dos imperadores tenham permitido as usuras, ainda assim não as aprovam e nem julgam serem honrosas. Com efeito, as leis não sancionam todas as coisas que

leges quae permittunt. Non enim possunt leges omnia vitia tollere ex rebus publicis, sicut nec medici omnes morbos corporum sanare possunt, quosdam etiam morbos vetant irritare medicamentis. Ita leges quaedam vitia, quae longa consuetudine confirmata, sine magno incommodo non possunt tolli, dissimulant et ferunt. Non igitur exercebit Christianus usuras. Utetur autem aliis contractibus legitimis, quos probat magistratus. Multi hoc tempore miras tragoedias {430} agunt de contractibus, qui nostris temporibus in usu sunt. Nos meminisse convenit, quod iudicium de contractibus, non pertinet ad privatos homines, aut docentes Evangelium. Tota res ad magistratum reicienda est. Is debet pronuntiare, qui contractus sint probandi, sicut medici est pronuntiare, quae

permitem. Pois as leis não podem abolir todas as mazelas dos âmbitos públicos, tal como nem os médicos conseguem sanar todas as doenças corpóreas; ainda mais, não permitem que certas doenças sejam agravadas pelos [efeitos colaterais dos] medicamentos. Daí se segue que as leis ocultam e toleram certas mazelas que, asseguradas por muito tempo pelo costume, não podem ser abolidas sem grande inconveniente. À vista disso, o cristão não deverá exercer usuras, mas deverá fazer uso dos outros contratos legais legítimos que a autoridade aprova. Muitas pessoas atualmente promovem tragédias espantosas por conta dos contratos legais que estão em uso em nossos tempos. Convém-nos lembrar que o juízo em torno dos contratos legais não pertence às pessoas privadas ou àqueles que ensinam o Evangelho. Toda questão judicial deve ser remetida à autoridade. Ela deve pronunciar quais contratos legais deverão ser aprovados, assim como os médicos devem anunciar

pharmaca danda sint in febris,
quae in pleuritide. Ita que non est
permittendum concionatoribus,
ut sibi sumant iudicium de
contractibus, praesertim contra
iudicium publicarum legum,
quarum quum autoritas
labefactatur, necesse est
maximos exoriri motus in
rebus publicis. Illud magis
pertinet ad eum, qui docet
Evangelium, ut admoneat, et
leges publicas religiose colendas
esse, et quod uti liceat
contractibus omnibus, quos
probant leges. Neque vero leges
inhumaniter accipi debent, sed
ἐπιεικῶς, ut temporibus non nihil
concedatur. Satis est in negotiis
civilibus probabili ratione uti.
Non ubique demonstrationes,
aut exactissimae rationes
quaerendae sunt. Habent iusta
medium quoddam, sed id

quais medicamentos deverão ser
prescritos em caso de febre [e] quais
em caso de pleurite. Portanto, não se
deve permitir que os pregadores
tomem para si o juízo dos contratos
legais, particularmente contra o juízo
das leis públicas — quando a autoridade
delas se abala, necessariamente
emergem as maiores comoções nos
âmbitos públicos. Isto é o que concerne
em maior grau àquele que ensina o
Evangelho: que advirta que também as
leis públicas devem ser religiosamente
respeitadas, e que é lícito valer-se de
todos os contratos legais que as leis
aprovam. As leis tampouco devem ser
tomadas de um modo desumano, mas
moderadamente, de modo que alguma
coisa seja permitida conforme
o contexto. É adequado utilizar
uma razão plausível nos assuntos
civis^{**}. Não se devem buscar para
tudo demonstrações ou razões
completamente rigorosas. As coisas
justas possuem uma certa medida, mas

^{**} Nota da edição brasileira: A respeito dessa questão, cf. a discussão da interpretação de Melanchthon do conceito aristotélico de “epieikia” em KISCH, Guido. *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*. Berlin: De Gruyter, 1967, p. 160 ss.

accipiendum est ἐν πλάτει, iuxta aliquam probabilem rationem. Nec conscientiae ad unam aliquam in talibus negotiis formam alligandae sunt, satis est eas obsequi publicis legibus ac magistratibus. Horum iudicium sequi tutum est in rebus civilibus, modo ut non procul a natura discedant, sed habeant aliquam suae sententiae probabilem causam.

SECUNDUS LIBER POLITICORUM.

Secundus liber totus est historicus. Recitat enim varias politias, ac primum Platonis politiam reprehendit, qui voluit omnia communia esse omnibus, etiam uxores ac liberos. Haec est

esta deverá ser acolhida em sentido amplo de acordo com alguma razão plausível. Nem as consciências deverão ser restritas a alguma forma única em tais assuntos; é suficiente que elas se submetam às leis e às autoridades públicas. É seguro seguir o julgamento destas nos assuntos civis, contanto que não se afastem da natureza [de sua função], mas tenham alguma razão plausível para seu ponto de vista.

SEGUNDO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS.

O segundo livro é totalmente histórico. Ele nomeia, efetivamente, diversas formas de organização política e, em primeiro lugar, repreende a estruturação política de Platão, que queria tornar todas as coisas comuns a todas as pessoas, inclusive as esposas e os filhos. Pois este é o modo de pensar

enim Socratis in libris de republica apud Platonem³² sententia. Aristoteles aliquot rationes collegit, quibus ostendit hanc sententiam Platonis cum natura hominis pugnare, et nullo modo probari posse. Ego vero etiam initio duxi admonendum esse lectorem, ut meminerint legitimam divisionem rerum ac formam connubiorum, ordinationem Dei esse, quae non potest humano consilio mutari. Sicut vices temporum aestas, hiems, nox, dies, cursus solis et aliorum astrorum motus non possunt humana vi mutari. Imperiti homines, qui putant sine consilio Dei politias existere, hi praesentibus offensi vitiis rerum publicarum,

de Sócrates nos livros de Platão a respeito da república. Aristóteles reuniu vários argumentos pelos quais demonstrou que essa opinião de Platão se opõe à natureza do ser humano, e que de maneira alguma pode ser aprovada. Na verdade, eu também considerei desde o início que o leitor deveria ser advertido, a fim de que fossem lembradas a divisão legítima de propriedades e a forma dos laços matrimoniais: são uma ordenação de Deus que não pode ser modificada pela deliberação humana. Do mesmo modo que as mudanças das estações, o verão, o inverno, a noite, o dia, o curso do sol e os movimentos dos diferentes astros celestes não podem ser alterados pelo poder humano. Pessoas ignorantes, que supõem poderem existir organizações políticas sem o desígnio de Deus, descontentes com as atuais mazelas dos âmbitos públicos,

³² Plat. de republ. 1. V. (op. ed. H. Steph. T. II. p. 457. d. 461. 466. c. — ed. Bipont. Vol. VII. p. 19. 27 sq. 38.). [nota 32, p. 429].

Cf. Plato, Republica, 5. 457d, 461d, 466c. (Referência indicada pelo editor do CR).

quaerunt alias formas constituendarum civitatum, dum cogitant eas in alium statum humano consilio transferri posse. Hic error initio eximendus est animis, et sciendum, quod legitima politia et rerum divisio sit opus Dei. Si quis hoc sibi persuaserit, facile intelliget praesentem statum retinendum esse ac mutari non posse.

Recte igitur sentit Aristoteles divisionem rerum consentaneam esse naturae. Hoc est, quod iurisconsulti erudissime dicunt, esse eam iuris gentium seu iuris naturalis. Platonis vero politia prorsus a natura abhorret. Primum de coniugio facilis est probatio. Sicut ratio naturaliter

buscam outras formas de instituição dos Estados, enquanto pensam poder transformá-los numa estruturação distinta pela deliberação humana. Este erro deverá ser removido, em primeiro lugar, das mentes, e deverá ser compreendido que a organização política legítima, bem como a [legítima] divisão de propriedades, é obra de Deus. Se alguém se persuadir disto, facilmente compreenderá que a estruturação atual deve ser conservada e não pode ser mudada.

Portanto, Aristóteles percebe corretamente que a divisão de propriedades está de acordo com a natureza. Isto é o que os juristas, muito sabiamente, dizem pertencer ao direito dos povos ou ao direito natural. A organização política de Platão, porém, abomina inteiramente a natureza. A primeira evidência [de Aristóteles], relativa ao laço matrimonial, é simples: assim como a razão naturalmente

{431} iudicat caedem turpem esse, ita iudicat promiscuum coitum turpem esse. Item, ratio iudicat oportere certa coniugia esse, alioqui soboles esset incerta: quare educatio et cura alendi frigeret. Item, si soboles esset incerta, accideret ut nulla sanguinis discrimina servarentur in concubitu, quod est contra naturam. Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae etc.³³

De rerum communicatione etiam facilis est probatio. Causae non sunt pares in bonis comparandis et conservandis communiter: ergo bona non possunt esse communia. Antecedens perspicuum est,

julga ser o assassinato algo torpe, da mesma forma, julga ser torpe o intercuro sexual promíscuo. Igualmente, a razão julga serem necessárias formas claras de matrimônio. De outro modo, a descendência seria incerta, pelo que a educação, bem como o cuidado com relação à nutrição, seria descuidada. Paralelamente, se a descendência fosse incerta, ocorreria que não seriam preservadas, na relação íntima, as diferenças de parentesco, o que é contrário à natureza. O homem deixará o pai e a mãe e unir-se-á à sua esposa, e assim por diante.

A evidência em torno do compartilhamento de bens também é simples. As responsabilidades não são iguais na obtenção e manutenção de bens em comum. Logo, os bens não podem se tornar propriedade comum. A [premissa] anterior é perspicua,

³³ Genes. 2, 24. Matth. 19, 5. Marc. 10, 7. [nota 33, p. 431].
Cf. Gn 2.24; Mt 19.5; Mc 10.7. (Referência indicada pelo editor do CR).

quia ignavi cum viderent se ex communi sumere, non essent laboraturi. Item homines cupidi vel gloriae, vel potentiae, tamen essent occupaturi pleraque et imbecilliores depulsuri a multarum rerum usu ac fructu, qua ex re maximi motus existerent. Itaque quia omnis generis cupiditates nobiscum nascuntur, necessaria est rerum divisio. Has rationes et praeterea signa multa colligit Aristoteles contra Platonis sententiam.

Sed nescio quo errore acciderit, ut passim multi applauserint sententiae Platonis, quantumvis inhumanae, et opinor quosdam theologos novitate captos, ut fit, hanc sententiam nimium amasse.

porque os preguiçosos, quando percebessem estar tomando para si [bens] da propriedade comum, não iriam trabalhar. Ademais, as pessoas ávidas ou de glória ou de poder ainda iriam se apoderar da maior parte, e os mais débeis seriam privados da utilização e do usufruto de muitas coisas, situação por meio da qual emergiriam comoções muito maiores. Assim sendo, porque desejos de todo tipo originam-se, de nascença, conosco, faz-se necessária a divisão de propriedades. Aristóteles reúne esses argumentos e, além disso, muitas outras indicações em oposição à opinião de Platão.

Mas não sei em razão de que erro teria ocorrido que muitas pessoas, em diferentes lugares, tenham aplaudido a opinião de Platão, por mais inumana [que seja], e suponho que certos teólogos, cativados pela excentricidade, como muitas vezes acontece, estimaram excessivamente esse modo de pensar.

Errant autem qui docent rerum communicationem iuris divini esse, ac multo magis errant qui docent in Evangelio praecipi, ut res in commune conferantur, et tamen hic error pertinaciter haeret in animis stultorum. Adeo ut etiam in Decretis distinctione octava³⁴ quidam scripserit ἐπιγραφὴν his verbis: Iure divino omnia sunt communia omnibus³⁵. Porro dum haec persuasio tenet animos, non potest fieri quin exoriantur homines fanatici, qui per superstitionem contendunt res in commune conferendas esse, hinc necesse est exoriri maximos motus in rebus publicis. Atqui ius

No entanto, cometem um erro aqueles que ensinam ser o compartilhamento de bens de direito divino, e erram muito mais aqueles que ensinam que no Evangelho é prescrito que os bens sejam empregados em comum — e, ainda assim, esse erro permanece pertinazmente fixado nas mentes dos estultos. A tal ponto que até nos *Decretos*, na distinção oitava, alguém fez um registro com estas palavras: “Por direito divino, todas as coisas são comuns a todas as pessoas.” Ora, enquanto tal convicção domina as mentes, não é possível que pessoas fanáticas não venham a público [e] que, por superstição, sustentem que os bens devam ser empregados em comum, de onde é inevitável surgirem as maiores comoções nos âmbitos públicos. Ao contrário, a lei

³⁴ Decreti Gratiani prima pars dist. VIII. I. Partis c. I. (Corp. iur. can. ed. Richter P. I. p. 11.). [nota 34, p. 431].
Tradução: Decretos de Graciano, primeira parte, distinção VIII. Parte I, capítulo I (Corpus iuris canonici, Richter, ed, P. I, p. 11).

³⁵ Integra huius canonis inscriptio est: Iure divino omnia sunt communia omnibus: iure vero constitutionis hoc meum, illud alterius est. [nota 35, p. 431].
Tradução: A transcrição integral desse cânone é: “Por direito divino, todas as coisas são comuns a todos: mas pelo direito legal, uma coisa é minha, outra é de outro.”

divinum et Evangelium iubent nos servare politicas ordinationes et in his legitimam rerum divisionem, sicut docet praeceptum (Exod. 20, 15.): Non furaberis. Item Roman. 13, (9.). Hac de re alias copiose dictum est, tantum hic leviter attingere volui lectoris admonendi causa. Rectius igitur statuemus rerum {432} divisionem esse iuris divini aut evangelici, et hae voces quod communio rerum sit iuris divini aut evangelici, quia sunt magnorum motuum semina, neutiquam probandae sunt. Et quidem textus in decretis distinctione octava, quanquam habeat epigraphen negligenter scriptam, tamen clare ostendit Deum esse autorem legitimae

divina e o Evangelho nos ordenam observar as ordenações políticas e, junto destas, a legítima divisão de bens, assim como instrui o mandamento (Ex 20.15): “Não furtarás”; igualmente, Rm 13.9. Discutiu-se abundantemente a respeito dessa questão em outros lugares; aqui quis apenas mencionar brevemente [a temática], a fim de que o leitor possa ser advertido. De um modo mais correto, portanto, estabeleceremos ser a divisão de propriedades de direito divino ou evangélico, e estas opiniões de que a comunhão de bens seja de direito divino ou de direito evangélico não devem ser aprovadas de maneira nenhuma, uma vez que são sementes de grandes comoções. E, de fato, a exposição [contida] nos *Decretos*, na distinção oitava, embora tenha um título composto de maneira negligente, mesmo assim indica claramente ser Deus o autor da legítima

rerum divisionis. Sic enim inquit:
lura humana per imperatores et
rectores seculi Deus distribuit
humano generi³⁶.

divisão de propriedades. Pois assim é
dito: “Deus compartilha com o gênero
humano, por meio dos imperadores e
governantes do mundo, as leis humanas.”

³⁶ Integer illius canonis I., ex quo haec verba allata sunt, textus hic est: Quo iure defendis villas ecclesiae, divino, an humano? Divinum ius in scripturis habemus, humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet, quod possidet? Nonne iure humano? Nam iure divino *Domini est terra et plenitudo eius* (Psalm. 23, 1.). Pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Iure tamen humano dicitur: haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iura autem humana iura imperatorum sunt: quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano. *Item ibidem paulo inferius*. §. 1. Tolle iura imperatorum, et quis audet dicere: mea est illa villa, aut meus est ille servus, aut domus haec mea est? Si autem, ut teneantur ista ab hominibus, regum iura fecerunt, vultis ut reticeamus leges, ut gaudeatis? etc. *Item ibidem paucis interiectis*. §. 2. Legantur leges, ubi manifeste praeceperunt imperatores eos, qui praeter ecclesiae catholicae communionem usurpant sibi nomen Christianum, nec volunt in pace colere pacis auctorem, nihil nomine ecclesiae audeant possidere. §. 3. Sed quid nobis et imperatori? Sed iam dixi, de iure humano agitur. Et tamen Apostolus (1. Petr. 2, 17.) voluit servi regibus, voluit honorari reges, et dixit: *Regem reveremini*. Nolite dicere, quid mihi et regi? Quid tibi ergo et possessioni? Per iura regum possidentur possessiones. Dixisti, quid mihi et regi? Noli dicere possessiones tuas, quia ipsa iura humana renuntiasti, quibus possidentur possessiones. (Corp. iur. can. ed. Richter P. I. p. 11 sq.). [nota 36, p. 432].

Tradução: A transcrição integral desse cânone I, do qual essas palavras foram extraídas, é: “Com que direito defendes as possessões da igreja, com o direito divino ou o humano? Nas Escrituras temos o direito divino, o humano nas leis dos reis. A partir de que alguém possui o que possui? Não é por direito humano? Pois por direito divino ‘*de Deus é a terra e a sua plenitude*’ (Salmo 23.1). Deus criou os pobres e os ricos de um só barro, e uma só terra sustenta pobres e ricos. Mas por direito humano se diz: Essa possessão é minha, essa casa é minha, este servo é meu. Mas as leis dos homens são as leis dos imperadores: Por quê? Porque Deus distribui ao gênero humano as próprias leis humanas através dos imperadores e dos reis seculares. Assim também no mesmo lugar, um pouco abaixo, § 1. Elimina as leis dos imperadores e quem ousará dizer: ‘Essa possessão é minha’, ou ‘aquele servo é meu’, ou ‘essa casa é minha’? Mas se os reis estabeleceram leis de maneira que estas coisas sejam possuídas pelas pessoas, quereis que silencie as leis, de forma que vos alegreis? Etc. Assim também no mesmo lugar com alguma intermitência. § 2. Leiam se as leis onde manifestamente os imperadores ordenaram que aqueles que usurpam para si o nome de cristão fora da comunhão da igreja católica e não querem pacificamente cultivar o autor da paz, de modo algum ousem possuir em nome da igreja. § 3. Mas o que temos nós a ver com o imperador? Mas eu já disse: trata-se do direito humano. E, entretanto, o apóstolo (1 Pd 2.17) quis que se servisse aos reis, quis que se honrasse os reis, e disse: ‘*Reverenciemos o rei*’. Não quereis dizer, ‘que tenho a ver com o rei?’ Portanto, o que tens a ver com a posse? Pelas leis dos reis se possuem as posses. Disseste: ‘o que tenho a ver com o rei?’ Não queiras falar de tuas posses, porque renunciaste às próprias leis humanas, pelas quais se possuem posses.” (Corpus iuris canonici, Richter, ed, P. I, p. 11 s.).

Quod vero aiunt, iure naturali omnia communia esse, sic excusant, quod ad incorruptam hominis naturam referatur, qualis fuit ante peccatum originis. Nos quum loquimur de praesenti statu post peccatum originis, recte dicimus divisionem rerum iuris naturalis esse. Nec existimo apud veteres iurisconsultos reperiri hanc vocem, quod iure naturali omnia sint communia. Nam isti de praesenti naturae statu loquuntur, cui vident necessariam esse rerum divisionem. Itaque sic dicunt: Quod ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur. Haec sententia docet naturali ratione dominium seu proprietatem occupatione contingere, idque ratione naturali. Est autem ratio naturalis ius naturae. Haec dixi admonendi lectoris causa, ne quem decipiant

No entanto, aquilo que dizem (que todas as coisas são comuns por direito natural), eis como justificam: [dizem] que [o direito ao compartilhamento de bens] se refere à natureza incorrupta do ser humano, tal como foi antes do pecado original. Quando nós falamos a respeito do estado atual, posterior ao pecado original, dizemos corretamente que a divisão de bens é de direito natural. E não creio que essa opinião de que todas as coisas são comuns por direito natural seja encontrada nos juristas de outrora. Pois eles falam sobre o estado atual da natureza [humana], para o qual consideram ser necessária a divisão de propriedades. E, por isso, assim afirmam: O que anteriormente não pertencia a ninguém foi concedido, pela razão natural, ao ocupante. Essa ideia indica que, pela razão natural, o domínio ou a propriedade é garantida pela ocupação, e isso pela razão natural. Ora, a razão natural é o direito natural. Disse isso com o propósito de advertir o leitor, a fim de que não o enganem aquelas

voces illae quae laudant Platoniam rerum communicationem, quae interdum novitate blandiuntur imperitis, et occasionem praebent magnis ac perniciosis erroribus {433}. Nulla virtus magis ornat Christi cognitionem quam religiose colere politicas ordinationes, et magistratus. Quare procul ab Evangelio debent abesse voces illae, quae officiunt publicae tranquillitati. Si quis vociferabitur iuris divini esse rerum communicationem, oppone mandatum: Non furaberis. Nam in hoc mandato praecipitur, ut suum quisque teneat. Si quis contendet evangelici iuris esse rerum communicationem, oppone sententiam Pauli, qui legitimas ordinationes rerum publicarum vocat ordinationes Dei Rom. 13, (1.). Si quis disputabit esse iuris naturalis rerum communicationem, oppone rationis iudicium, quod

opiniões que exaltam o compartilhamento de bens platônico, por cuja excentricidade os ignorantes são seduzidos de tempos em tempos, e que oferecem uma oportunidade para grandes e perniciosos erros. Nenhuma virtude honra mais o conhecimento de Cristo do que respeitar religiosamente as ordenações políticas e as autoridades. Por essa razão, devem ser afastadas para longe do Evangelho aquelas opiniões que impedem a paz pública. Se alguém vociferar ser o compartilhamento de bens de direito divino, contrapõe o mandamento: “Não furtarás.” Pois neste mandamento é ordenado que cada um tenha o domínio de sua propriedade. Se alguém contender que o compartilhamento de bens é de direito evangélico, contrapõe a máxima de Paulo, que denomina as legítimas ordenações das coisas públicas ordenações de Deus (Rm 13.1). Se alguém argumentar ser o compartilhamento de bens de direito natural, contrapõe o discernimento da razão, de acordo com o qual é

impossibile sit res esse communes in his hominum vitiis. Nam ignavi alieno labore vellent ali, contra ius naturae, quod sancitum est his verbis (Genes. 3, 19.): In sudore vultus tui comedes panem tuum.

II.³⁷

Aristoteles pergit recitare plurimarum civitatum leges, quae passim legentibus historias obviae sunt. In fine disputat de legum mutatione, quod periculosa sit. Hac de re quanquam et alias dicet, tamen operae pretium est, meminisse quasdam huius loci sententias.

impossível tornar os bens comuns em meio às atuais mazelas dos seres humanos. Pois os preguiçosos prefeririam ser sustentados pelo trabalho alheio, contrariamente ao direito natural, que é sancionado por estas palavras (Gn 3.19): “Com o suor do teu rosto comerás o teu pão.”

II.

Aristóteles continua mencionando as leis de muitos Estados, que em todos os lugares são acessíveis para aqueles que leem os relatos históricos. Por fim, discute sobre a alteração das leis, pelo fato de ser perigosa. Embora fale a respeito dessa questão também em outro lugar, ainda assim vale a pena relembrar algumas frases desse tópico.

³⁷ II.] sic Edit. 1530.; in Editt. 1535. et Basil. deest. [nota 37, p. 433].

Tradução: Na edição de 1530: “II”. Na edição de 1535 e na edição de Basileia não há [a referida subdivisão].

Verba sunt haec³⁸: Φανερόν ὡς
ἐατέον ἐνίας ἀμαρτίας καὶ τῶν
νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων· οὐ
γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται
κινήσας, ὅσον βλαβήσεται τοῖς
ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἐθισθεῖς³⁹.
Sentit enim receptas leges non
esse mutandas, etiamsi quid
habeant incommodi. Atque hoc
convenit inter omnes sapientes
viros et peritos reipublicae
regendae, plerumque perniciosam
esse legum mutationem. Ideo
inquit Ulpianus: In rebus novis
constituendis evidens esse
utilitas debet etc. Et
Demosthenes scribit legem
fuisse Locris, ut si {434} quis
novam legem laturus esset,

São estas as palavras: “É claro que
alguma falha, tanto dos juristas quanto
dos governantes, deve ser desprezada;
pois aquele que tiver modificado [a lei]
não ajudará tanto [com isso] quanto
aquele que se acostumou a
desobedecer prejudicará.” [Aristóteles]
percebe, de fato, que as leis tradicionais
não devem ser alteradas, mesmo que
tenham algo de inconveniente. E por
isso concorda-se entre todos os
homens sábios e experientes na
condução da coisa pública que, na
maioria das vezes, a alteração das leis é
perniciosa. Por essa razão, Ulpiano
diz: “Quando novidades forem
estabelecidas, a utilidade deve ser
evidente”, e assim por diante. E
Demóstenes escreve que existiu em
Locros uma legislação para que, caso
alguém propusesse uma nova lei,

³⁸ Aristot. 1. 1. 1. II. c. 5. §. 13. Editt. Schneider et Stahr (c. 8. Edit. Acad.). [nota 38, p. 433].
Cf. Aristotle, Política, 2. 1269a. (Referência indicada pelo editor do CR).

³⁹ ἐθισθεῖς] sic Editt. Aristot.; Editt. huius commentarii ἐθεισθεῖς. [nota 39, p. 433].
Tradução: Nas edições da obra de Aristóteles: ἐθισθεῖς. Nas edições dos Commentarii: ἐθεισθεῖς.

exponeret eam prius populo inserto collo in laqueum, qui, si lex displicuisset, statim constrictus autorem novae legis strangularet⁴⁰. Et Herodotus dicit insanire eos, qui patrias leges et patrios mores contemnunt: quia natura ita amemus instituta patria, ut si omnibus hominibus facultas sit eligendi optimas leges, tamen unumquemque electurum esse patrias. Taxantur et in sacris litteris isti, qui leges mutant, Ecclesiast. 10, (8.): Qui dissipat sepem, mordebit eum⁴¹ coluber. Loquitur enim ibi multis verbis de magistratu formam reipublicae mutante, quam septo confert, et ut serpentes

primeiramente deveria apresentá-la à população com o pescoço enfiado em uma corda, de modo que, se a lei desagradasse, imediatamente o autor da nova lei, amarrado, seria enforcado. E Heródoto afirma serem insanos aqueles que menosprezam as leis pátrias e os costumes pátricos, porque por natureza amamos tanto as coisas estabelecidas em nossa pátria que, ainda que em todos os seres humanos exista a capacidade de eleger leis melhores, mesmo assim cada um escolherá as da terra natal. Também nas Sagradas Escrituras são censurados aqueles que alteram as leis — Eclesiastes 10.8: “Quem destrói uma cerca, uma cobra o morderá.” Com efeito, neste ponto, [o texto bíblico] fala, em termos abundantes, sobre a autoridade modificando a forma da coisa pública, a qual compara com uma cerca. E assim como as serpentes

⁴⁰ Conf. supra p. 403. nota 47. [nota 40, p. 434].
Referência em nota do editor do CR.

⁴¹ mordebit eum] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. typogr. errore: morbit enim. [nota 41, p. 434].
Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “o morderá” [*mordebit eum*]. Na edição de 1535, com erro tipográfico: *morbit enim*.

penetrant in hortos diruta
sepe: sic ait futurum, ut
talis magistratus improborum
licentiam armet adversus
republicam. Sed meo iudicio
nihil efficacius dehortatur a
consiliis mutandi receptas
leges, quam si sciamus
legitimum statum reipublicae
Dei ordinationem esse, et
honore affici debere propter
Deum, ut res sacras, etiamsi
habeat aliquid incommodi.
Verum hic quaeri potest,
quatenus sint dissimulanda
legum vitia, Aristoteles hoc in
Ethicis docet. Leges debent
consentire cum iudicio naturali
rationis humanae. Proinde si
quae omnino repugnant iudicio
naturae, et corrumpunt
naturam, hae sunt mutandae.
Sed si paululum discedant a
ratione, hae tolerari debebunt.

entram nos jardins quando cercas são
derrubadas, desse modo afirma que
será, à medida que tal autoridade
fortaleça a licenciosidade dos ímprobos
contra a coisa pública. Mas, na
minha opinião, nada pode dissuadir
mais efetivamente das resoluções
destinadas a alterar as leis tradicionais
do que sabermos ser a legítima
estruturação da coisa pública uma
ordenação de Deus, e [sabermos] do
dever de ser honrada por amor a Deus,
do mesmo modo que as coisas
sagradas, ainda que tenha algo de
inconveniente. No entanto, pode-se
perguntar aqui até que ponto as
mazelas das leis devem ser ignoradas.
Aristóteles mostra isso na *Ética*. As leis
devem estar de acordo com o
discernimento natural da razão
humana. Por conseguinte, se
algumas delas são completamente
incompatíveis com o juízo natural e
corrompem a ordem natural das
coisas, elas deverão ser alteradas. Mas
caso divirjam apenas um pouco da
razão, estas deverão ser toleradas.

Ut si quis sinistra melius utitur quam dextra, non est cum incommodo traducendus in diversam consuetudinem. Ita nec leges mutari debent, si paululum discedant a natura, quia non abit res sine maximis motibus. Ut medicus in aegro corpore non omnes malos humores ciet, ita in republica ad quaedam vitia connivendum est. Fui in hoc loco longior, quia magna et necessaria sapientia est scire, quod quaedam vitia legum dissimulanda ac toleranda sint.

TERTIUS LIBER POLITICORUM.

Saepe alias dixi Aristotelem optimum methodi artificem esse, quare et in his libris diligenter considerandum est,

Igualmente, se alguém utiliza melhor a mão esquerda do que a direita, não deve ser levado a adotar, com contrariedade, o hábito oposto. Da mesma maneira, as leis não devem ser alteradas se divergem apenas um pouco da [ordem] natural, porque não se pode modificar as coisas sem maiores distúrbios. Assim como o médico não pode remover todos os maus humores do corpo enfermo, assim também no âmbito público deve-se fechar um olho para determinadas mazelas. Tomei bastante tempo nesse tópico porque se trata de uma grandiosa e necessária sabedoria compreender que determinadas mazelas das leis devem ser negligenciadas e toleradas.

TERCEIRO LIVRO DAS QUESTÕES POLÍTICAS.

Disse muitas vezes em outros lugares que Aristóteles é o melhor mestre do método, razão pela qual também nestes livros será diligentemente examinado

quomodo ordine alia praecepta ex aliis nascentur. Ut in aliis artibus communissima principia sunt initia artium, ita coepit in hoc libro Aristoteles a communissimis sententiis, quae sumptae sunt ex natura hominis, seu a fine hominis. Proinde in primo libro tractavit {435} haec principia. Homo natura ad societatem conditus est. Prima societas est coniugium.

Hic addit quae ad domesticam societatem conservandam necessaria sint, et quae sint partes domus. Hinc aliud oritur principium, quod dominium et servitus ad societatem hominum retinendam necessaria sunt. Et quod natura postulet, ut alii dominantur, alii serviant. Hic valde acute vidit in natura

de que modo pelo encadeamento [metodológico] uns princípios originam-se de outros [princípios anteriores]. Assim como nas diversas artes [liberais] os princípios mais gerais são as primícias das artes, assim também neste livro Aristóteles começa com máximas mais gerais, que são estabelecidas a partir da natureza humana ou da finalidade do ser humano. Por conseguinte, no primeiro livro, ele discutiu estes princípios: o ser humano é criado por natureza para a sociedade; a primeira sociedade é o matrimônio.

Neste ponto, [Aristóteles] acrescenta as coisas que são necessárias para se manter a sociedade doméstica, e quais são os papéis do agregado familiar. Daqui é derivado outro princípio, uma vez que o domínio e a servidão são necessários para que a sociedade humana possa ser conservada, e também pelo fato de que a natureza exige que alguns comandem [e] outros obedeçam. Aqui [ele] viu de modo muito perspicaz que as origens do

imperii et servitutis initia esse nobis proposita. Hinc propagatur civitas, quum multae domus seu familiae certo foedere coniunguntur.

Est et in secundo libro thesis tractata de rerum divisione. Ab his principiis paulatim crescit ars. Nunc enim libro tertio incipit definire civitatem, ac cives, et recenset varias formas imperii in civitatibus. Repetivi autem superiora, ut methodus cerni posset quam magnopere prodest observare, ut initia et progressiones⁴², seu fontes et ordinem rerum in artem traditarum intelligamus. Porro quemadmodum supra praecipuos locos tractavimus: ita hic excerpemus ea, quae plurimum

senhorio e da servidão estão estabelecidas para nós na natureza. A partir daí, a cidade-estado é engendrada quando muitos domicílios ou famílias são conjungidas por um pacto definitivo.

Há também no segundo livro uma tese que trata da divisão de propriedades. A partir desses princípios, a arte [política] emerge paulatinamente. Com efeito, em vista disso, no terceiro livro ele começa a definir o Estado e os cidadãos, e enumera as várias formas de senhorio [que podem existir] nos Estados. Repeti, porém, o que está mais acima, a fim de que o método que é o que é particularmente útil observar, pudesse ser discernido, de modo que compreendamos as origens e as progressões (ou as fontes e a ordem) das coisas transmitidas na arte [da política]. Além disso, assim como discutimos anteriormente os tópicos precípuos, também aqui selecionaremos aqueles que mais têm de proveitoso

⁴² progressionis] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. progressionis. [nota 42, p. 435].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “as progressões” [*progressiones*]. Na edição de 1535: “da progressão” [*progressionis*].

habent in hac communi vita utilitatis. Ac prudens auditor diligenter animadvertere debet, quis usus harum disputationum esse possit. Quaedam prosunt ad forensia negotia, ut quae de usuris supra⁴³ diximus. Quaedam ad iudicandas controversias, quae de rebus civilibus interdum apud theologos agitantur, ut quae adversus Platoniam rerum communionem diximus. Est autem in hac tota ratione studiorum observandum, quomodo ea, quae discimus in singulis artibus, usui possint esse in summis artibus, quae vel ad⁴⁴ respublicas regendas, vel ad privatam vitam maxime necessariae sunt.

no que se refere à tal vida em comunidade. E o ouvinte prudente deve observar diligentemente qual proveito possa haver dessas discussões. Algumas são úteis para os assuntos judiciais, como aqueles sobre a usura que expusemos acima. Algumas [são úteis] para se julgar as controvérsias a respeito das questões civis que por vezes são debatidas entre os teólogos, como aquelas contra a comunhão de bens platônica que mencionamos. Contudo, em todo este sistema de estudos, deve ser observado em que sentido as coisas que aprendemos em cada uma das artes possam ser de utilidade nas artes mais elevadas, que são absolutamente necessárias ou para a condução dos assuntos públicos ou para a vida privada.

⁴³ Vid. p. 428 sq. [nota 43, p. 435].
Referência em nota do editor do CR.

⁴⁴ ad] sic Edit. 1530.; Editt. 1535. et Basil. apud. [nota 44, p. 435].
Tradução: Na edição de 1530: “para [a condução dos assuntos públicos]” [ad]. Na edição de 1535 e na edição de Basileia: “em meio à [condução dos assuntos públicos]” [apud].

Civitas est societas civium iure constituta, propter mutuam utilitatem, ac maxime propter defensionem.

Cives sunt, qui in eadem societate, magistratus aut iudicandi potestatem consequi possunt. Finis omnium civium est publica utilitas, seu, ut dicam clarius, tranquillitas vel incolumitas publici status. Sicut omnium nautarum⁴⁵ finis est incolumitas navis, tametsi diversa sint officia.

{436} Politia est legitima ordinatio civitatis, secundum quam alii praesunt, alii parent.

O Estado é uma sociedade de cidadãos instituída por lei para o benefício mútuo e, principalmente, para a defesa [mútua].

Os cidadãos são aqueles que, no interior de uma mesma sociedade, são dotados da capacidade de seguir o poder da autoridade ou do julgador [legal]. A finalidade de todos os cidadãos é o benefício público, ou, para dizer mais claramente, a paz ou incolumidade da estrutura pública. Do mesmo modo que a finalidade de todos os marinheiros é a incolumidade do navio, ainda que [suas] ocupações sejam diversas.

A política é o ordenamento legítimo do Estado, segundo o qual alguns comandam [e] outros obedecem.

⁴⁵ nautarum] sic recte Edit. 1530.; Editt. 1535. et Basil. naturarum. [nota 45, p. 435].

Tradução: Assim corretamente na edição de 1530: “de todos os marinheiros” [*nautarum*]. Na edição de 1535 e na edição de Basileia: “de todas as naturezas [próprias de cada um]” [*naturarum*].

Politia duplex est, recta et corrupta. Rectae species sunt tres.

Regnum est monarchia, seu unius principatus administrantis rempublicam ad utilitatem communem, haec quum degenerat, vocatur tyrannis⁴⁶, in qua monarcha gerit imperium ad propriam utilitatem. Caeterum infra species regni tradentur.

Aristocratia est paucorum optimatum principatus, qui administrant rempublicam ad utilitatem publicam, qualis est status civitatis Norbergae. Quum degenerat Aristocratia, fit ὀλιγαρχία, quum pauci

A política é de duas características: a correta e a corrupta. Os tipos corretos são três.

A monarquia é um reino ou um principado de um único administrador da coisa pública para o benefício comum. Quando esta degenera é chamada de tirania, na qual o monarca exerce o senhorio em benefício próprio. No mais, os tipos de realeza serão relacionados abaixo.

A aristocracia é o principado de alguns poucos nobres, que administram a coisa pública para o benefício público, tal como é a situação da cidade de Nuremberg. Tão logo a aristocracia degenera, surge a oligarquia, quando alguns poucos

⁴⁶ tyrannis] sic recte Edit. Basil.; Editt. 1530. et 1535. tyrannus. [nota 46, p. 436].

Tradução: Assim corretamente na edição de Basileia: “tirania” [tyrannis]. Nas edições de 1530 e 1535: “tirano” [tyrannus].

ad utilitatem potentium
administrant civitatem, qualis
olim fuit Romae status Syllae
tempore, aut nunc videtur esse
Erfurdiensis respublica.

Tertia species est, quum
summum imperium est penes
populum, hanc, quum degenerat,
vocat Aristoteles δημοκρατίαν, in
qua vulgus auctoritatem suam
confert ad augendam potentiam
tenuiorum civium contra
optimates: qualem statum
somniabat plebs in tumultu
rusticorum⁴⁷: aut qualis est
propemodum Helvetiorum status.

Deinde agitur quaestio, quae
species sit optima: nec dubium
est quin monarchia seu

administram o Estado para o benefício
dos detentores de poder, tal como foi
outrora a situação de Roma no tempo
de Sula, ou [como] parece ser agora a
república de Erfurt.

O terceiro tipo existe quando o poder
soberano está nas mãos do povo.
Quando este degenera, [surge aquilo
que] Aristóteles chama de democracia,
na qual a população congrega sua
autoridade a fim de que o poder dos
cidadãos mais fracos seja amplificado
contra os nobres. A plebe sonhava
[com] esse tipo de estrutura na revolta
dos camponeses. O que também é
praticamente a situação dos helvécios.

Em seguida, é discutida a questão
[sobre] qual tipo deva ser o melhor: e
não há dúvida de que a monarquia ou a

⁴⁷ Hic tumultus a. 1524. ortus anno sequenti victus est. [nota 47, p. 436].

Tradução: Este tumulto iniciado no ano de 1524 foi derrotado no ano seguinte.

regnum sit optimus status, ut
docet Homerus⁴⁸:

οὐκ ἄγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς
κοίρανος ἔστω.

Sic iudicaverunt etiam
Persarum principes apud
Herodot. lib. 3.⁴⁹

Recentiores interpretes in hoc
loco disputant, utrum oporteat
unum aliquem hominem totius
mundi monarcham esse: et
quidam pronuntiant Romanum
pontificem monarcham esse,
ac sentiunt ei a Christo
commissam esse potestatem,
non modo docendi Evangelii,
sed etiam regna mundi
constituendi et transferendi.

realiza seja o melhor ordenamento, tal
como ensina Homero:

“Não é bom o comando de muitos. Que
o comandante seja um.”

Assim também julgaram os príncipes da
Pérsia, conforme os escritos de
Heródoto, livro 3.

Intérpretes mais recentes desse tópico
discutem se convém que um
determinado ser humano seja o
monarca do mundo inteiro. Alguns
proclamam ser o pontífice romano o
monarca, e compreendem ter sido o
poder confiado a ele por Cristo — não
apenas [o poder] de ensinar o
Evangelho, mas também o de instituir
e modificar os reinos do mundo.

⁴⁸ Hom. II, 204. [nota 48, p. 436].
Cf. Homer, Iliad, II, 2. 204. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁴⁹ Herodot. I. III. c. 80 sqq. [nota 49, p. 436].
Cf. Herodotus, 3. 80 ss. (Referência indicada pelo editor do CR).

In hanc sententiam ex Gratiano multa testimonia citantur. Et videntur mihi isti qui sic senserunt, maxime hac ratione decepti, quod sicut in lege vident reges a pontificibus ungi, ideoque iudicant reges accipere imperium a pontificibus. Ita ratiocinantur reges nunc oportere a pontificibus imperia accipere. Et quum Evangelium non ad {437} unam gentem, sed ad omnes pertineat, ideo putant pontificem simul accepisse potestatem imperia apud omnes gentes constituendi. Itaque dant ei potestatem reges pro arbitrio cogendi in ordinem, et multa alia, quae non est recensere locus, et hoc praetextu Romani pontifices saepe conati sunt imperatoribus eripere imperium, et alios reges ex suis regnis eiicere, et diu fuit persuasum vulgo haeresin esse, si quis neget

A propósito desta opinião, muitas testemunhas são citadas desde Graciano. E me parece que aqueles que assim compreenderam foram enganados principalmente por esta razão: porque, como veem os reis serem ungidos pelos pontífices nos termos da lei, concluem, por essa razão, que os reis recebem o senhorio dos pontífices. Assim, agora consideram ser necessário que os reis recebam os senhorios dos pontífices. E uma vez que o Evangelho não pertence a uma única nação, mas a todas, supõem, por causa disso, que o pontífice também recebeu o poder de instituir senhorios em todas as nações. Consequentemente, dão a ele o poder de constranger reis à ordem de acordo com seu arbítrio, e muitas outras coisas que não cabe aqui enumerar, e sob esse pretexto os pontífices romanos muitas vezes tentaram arrancar o senhorio dos imperadores e expulsar diversos reis de seus [próprios] reinos. E por muito tempo acreditou-se por toda parte ser uma heresia caso alguém negue

utrumque gladium (sic enim loquuntur) ad pontificem pertinere⁵⁰. Sed haec opinio longe dissentit ab Evangelio, Christus enim inquit (Ioann. 18, 36.): Regnum meum non est de hoc mundo. Item (Matth. 25, 26.): Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic. Possunt et alia infinita citari, ex quibus constat, regnum Christi non esse civile regnum, sed aeternum. Christus per Spiritum sanctum ita regnat, ut iustificet et vivificet et gubernet corda sanctorum. Interim tamen non abolet externam ordinationem, quae instituta est a Deo, ut impii coerceantur, et retineatur tranquillitas inter homines. Sed de hoc discrimine etiam alias diximus. Diligenter enim discerni debet imperium a potestate episcopi. Episcopi officium est docere

pertencerem ao pontífice ambas as espadas (pois se expressam assim). Mas essa opinião muito dissente do Evangelho, pois Cristo diz (Jo 18.36): “O meu reino não é deste mundo.” Semelhantemente (Mt 25.26): “Os reis das nações as governam, mas vós não [fazeis] assim.” Infinitas outras [passagens do Evangelho] podem ser citadas pelas quais é evidente que o reino de Cristo não é um reino civil, mas eterno. Portanto, Cristo reina pelo Espírito Santo, a fim de que justifique, vivifique e governe os corações dos justos. Entrementes, ainda assim não abole a ordenação exterior, que foi instituída por Deus a fim de que os ímpios sejam restringidos e a paz seja conservada entre os seres humanos. Mas também tratamos em outros pontos dessa distinção, considerando que o senhorio deve ser diligentemente distinguido do poder episcopal. O dever do bispo é ensinar

⁵⁰ Conferatur supra p. 241 sq. constitutio Bonifacii VIII. [nota 50, p. 437].

Tradução: Confira-se acima, p. 241 s., a constituição de Bonifácio VIII. [Observação do editor da edição brasileira: A referência do editor do CR é à edição de Richter do Corpus Iuris Canonici].

Evangelium, remittere peccata, minari iudicium Dei impiis, ut Christus inquit (Marc. 16, 15.): Ite praedicantes Evangelium etc. Haec potestas non fert leges, de negotiis civilibus, de bonorum possessionibus, non gerit gladium, ut cogat homines ad obediendum, tantum docet conscientias de voluntate Dei, tradit Evangelium, absolvit pavefactas mentes, minatur impiis. In summa, docet de poenitentia et remissione peccatorum. Imperium vero potestas est leges condendi ad prohibendas externas iniurias, et gladio cogendi homines ad obediendum, et puniendi eos qui legibus non obtemperant. Haec definitio sumpta est ex Paulo Roman. 13⁵¹, (3. 4.): Potestas gerit gladium ad pacem bonorum. Sicut autem coniugium est ordinatio Dei,

o Evangelho, remir os pecados [e] dar aos ímpios indicação do julgamento de Deus, tal como diz Cristo (Mc 16.15): “Ide, pregai o Evangelho”, e assim por diante. Esse poder não produz leis que dizem respeito aos assuntos civis [e] à posse de bens, não porta uma espada para forçar as pessoas a prestarem obediência, tão somente ensina as consciências sobre a vontade de Deus, transmite o Evangelho, absolve as mentes aterrorizadas, ameaça os ímpios. Em suma, ensina a respeito do arrependimento e da remissão dos pecados. O senhorio, porém, é o poder de criar leis para proibir as injustiças externas e de, pela espada, impelir as pessoas a prestarem obediência e punir aqueles que não se submetem às leis. Tal definição é assumida a partir de Paulo [em] Rm 13.3-4: O poder [das autoridades civis] porta a espada para a paz dos [que são] bons. Além disso, da mesma forma que o matrimônio é uma ordenação de Deus,

⁵¹ Rom. 13.] sic Edit. 1535.; Editt. 1530. et Basil. Rom. 3. [nota 51, p. 437].

Tradução: Na edição de 1535: “Rm 13”. Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “Rm 3”.

tametsi diversae res sint coniugium et Evangelium: ita imperium est ordinatio Dei, tametsi Evangelium alia res sit. Est autem institutum imperium in his verbis ad Noë dictis, si quis clarum testimonium requirit (Genes. 9, 6.): Qui fuderit sanguinem hominis, fundetur sanguis illius per hominem. Hic enim ordinat hominem qui {438} sumat poenas. Constituit igitur magistratum. Praeterea naturale iudicium rationis est, oportere esse qui imperent. Est autem ius divinum, ut saepe diximus, ius naturale, seu naturale iudicium rationis. Est et in hoc praecepto institutum imperium: Honora patrem et matrem. Hic enim praecipitur obedientia erga superiores. Quidam falso dicunt, quod imperium det tantum consensus populi, sicut Occam⁵²

embora o matrimônio e o Evangelho sejam coisas distintas, assim também o senhorio é uma ordenação de Deus, embora o Evangelho seja outra coisa. O senhorio também é instituído nestas palavras ditas a Noé, se alguém está à busca de um testemunho evidente (Gn 9.6): “Quem derramar o sangue de uma pessoa, por causa da pessoa terá de seu sangue derramado.” Com efeito, aqui [a Escritura] constitui uma pessoa que aplique punições. Por conseguinte, [a Escritura] estabelece a autoridade [civil]. Portanto, é juízo natural da razão que deve haver aqueles que governem. Mas a lei divina, como dissemos muitas vezes, é a lei natural ou o juízo natural da razão. E também por este mandamento é instituído o senhorio: “Honra pai e mãe”, pois aqui é prescrita a obediência aos superiores. Alguns afirmam falsamente que apenas o consentimento do povo produz o senhorio, conforme diz Ockham.

⁵² Guilielmus Occam (sic cognominatus, quod Occam, loco partis Angliae, quae Surrey vocatur, natus erat), Franciscanus, Duns Scoti discipulus, Parisiis theologiam docens, tum inde ab a. 1322. provincialis Franciscanorum Angliae, inde ab a. 1328. apud Ludovicum Bavariae ducem degens, a. 1347. mortuus, ob eximiam doctrinam et eloquentiam Doctor singularis et invincibilis appellatus, principum iura contra papas defendit hisce scriptis: Disputatio de potestate ecclesiastica et seculari, inter clericum et militem; Tractatus de iurisdictione

inquit: Nam principes iure etiam invitis imperant, et iure occupant imperia non modo per electionem aut suffragia et consensum populi, sed etiam per legitima bella, oppressis latronibus, per legitimam successionem etc.

Porro quidam disputaverunt Romanum imperatorem esse monarcham totius orbis terrarum, et citaverunt ex Evangelio (Luc. 2, 1.): Exiit edictum a Caesare Augusto etc. Item (Matth. 22, 21.): Date Caesari quae sunt Caesaris. Sed in his verbis praecipitur, ut ii qui tunc parebant Caesari,

Pois os príncipes governam por direito mesmo contra a sua vontade, e por direito ocupam os impérios não apenas por meio da eleição ou [dos] sufrágios e [do] consentimento do povo, mas também — vencidos os combatentes sediciosos — por meio das guerras legítimas, por meio da sucessão legítima e assim por diante.

Além disso, alguns argumentaram ser o imperador romano o monarca de todo o mundo, e invocaram o testemunho do Evangelho (Lc 2.1): “Um édito foi lançado por César Augusto”, e assim por diante. Do mesmo modo (Mt 22.21): “Dai a César as coisas que são de César.” Mas, nessas palavras, é ordenado que aqueles que então estivessem submetidos a César

imperatoris in causis matrimonialibus; Quaestionum octo decisiones super potestate et dignitate summi pontificis. Praeterea plures alios theol. et philos. libros scripsit. [nota 52, p. 438].

Tradução: Guilherme de Okham (assim cognominado porque nasceu em Okham, lugar na parte da Inglaterra que é chamada de Surrey), franciscano, discípulo de Duns Scoto, docente de teologia em Paris, depois a partir do ano de 1322 provincial dos franciscanos da Inglaterra, a seguir a partir de 1328 vivendo junto a Luís da Baviera, falecido no ano de 1347. Chamado de doutor singular e invencível em função da exímia doutrina e eloquência. Defendeu o direito dos príncipes contra os papas nestes escritos: Debate sobre o poder eclesiástico e o secular, entre o clérigo e o soldado; Tratado sobre a jurisdição do imperador em causas matrimoniais; Oito decisões de questões sobre o poder e a dignidade do sumo pontífice. Além disso escreveu muitos outros livros teológicos e filosóficos.

obediant ei, non praecipitur, ut totus orbis terrarum ubique uni Romano principi obediat. Imo scriptura in aliis locis testatur fore, ut Romani, qui tum magnam partem orbis terrarum tenebant, non semper teneant idem imperium. Sic igitur sentiemus nec Romanum pontificem, nec Caesarem totius orbis terrarum monarcham esse⁵³, sed singuli reges apud suos imperant, quemadmodum semper in mundo diversa regna fuerunt. Caeterum quatuor imperia ordine fuerunt, quae in historiis monarchiae vocantur⁵⁴, non quia

deveriam obedecê-lo; não é ordenado que o mundo inteiro, por toda parte, obedeça a um único príncipe romano. Ao contrário, a Escritura testifica em diferentes lugares que os romanos, que naquele tempo eram senhores de grande parte do mundo, não possuiriam esse mesmo senhorio para sempre. Assim, conseqüentemente, deveremos perceber [que] nem o pontífice romano nem César é o monarca do mundo inteiro, mas [que] reis específicos governam entre os seus concidadãos, na medida em que sempre existiram diversos reinos no mundo. No mais, existiram quatro impérios em sucessão, que nas narrativas históricas são chamados de monarquias, não porque

⁵³ totius orbis terrarum monarcham esse] sic Editt. 1535. et Basil.; Edit. 1530. oportere totius orbis terrarum monarcham esse. [nota 53, p. 438].

Tradução: Na edição de 1535 e na edição de Basileia: “é o monarca do mundo inteiro” [*totius orbis terrarum monarcham esse*]. Na edição de 1530: “deve ser o monarca do mundo inteiro” [*oportere totius orbis terrarum monarcham esse*].

⁵⁴ Prima harum monarchiarum est assyrico-babylonica 2000–555, altera persica 555–333, tertia macedonica 333–30, quarta romana 30 a. Chr. – 476 p. Chr. Sic Bredowio auctore; ab aliis partim aliter appellantur et determinantur; conf. Janus antiquae de quatuor monarchiis sententiae plen. assert. Francof. 1728. 8. Ioan. Sleidani de quatuor summis imperiis libri tres. Argentorati 1556. 8. et commentatores capitum VII. et VIII. Danielis prophetae. [nota 54, p. 438].

Tradução: A primeira dessas monarquias é a assíro-babilônica, de 2000 a. C. a 555 a. C., a segunda a persa, de 555 a. C. a 333 a. C., a terceira a macedônica, de 333 a. C. a 30 a. C., a quarta a romana, de 30 a. C. a 476 d. C. Isso de acordo com o autor Bredow; por outros em parte [essas monarquias] são denominadas e determinadas diferentemente; cf. Janus, *Antiquae de quatuor monarchiis sententiae plen. assert.*, Frankfurt, 1728. 8. Johannes Sleidanus. *De quatuor summis imperiis libri tres*. Estrasburgo, 1556. 8. Também os comentaristas dos capítulos 7 e 8 do profeta Daniel.

ubique regnaverint aut ius {439} habuerint ubique imperandi, sed quia latissime regnaverunt. Voluit enim Deus per eam occasionem orbem terrarum Evangelio aperire, et multa regna coniungere, ut facilius ad multos pervenire posset Evangelium. Apud Assyrios et Persas late propagata est Dei cognitio, postquam Daniel in Chaldaeam abductus est. Ita Romanis temporibus patebat orbis terrarum, et erat tuta peregrinatio Apostolis, ut ubique docere possent. Possunt et aliae causae colligi. Fortassis ostendere voluit Deus in hac regnorum mutatione⁵⁵, quod ipse regna constituat, quod non possint humana vi retineri.

tenham reinado por toda parte ou tenham tido o direito de governar em todos os lugares, mas porque reinaram de forma mais ampla. De fato, com essa oportunidade, Deus quis expor o mundo ao Evangelho e unir muitos reinos, para que o Evangelho pudesse alcançar mais facilmente a muitas pessoas. O conhecimento de Deus foi amplamente propagado entre os assírios e os persas depois de Daniel ter sido levado à força para a Caldeia. Assim, nos tempos romanos, o mundo era transitável, e a viagem era segura para os apóstolos, de modo que pudessem ensinar em qualquer lugar. Outras razões também podem ser aduzidas. Talvez Deus tenha querido mostrar nessa concessão de reinos que Ele próprio institui os reinos, tendo em vista que não poderiam ser conservados pelo poder humano.

⁵⁵ mutatione] sic Editt. 1535. et Basil.; Edit. 1530. mutatione. [nota 55, p. 439].

Tradução: Na edição de 1535 e na edição de Basileia: “concessão” [mutatione]. Na edição de 1530: “alternância” [mutatione].

Voluit exemplum ostendere quum eripuit regna potentissimis populis, quod puniat iniustos etc. Caeterum hoc auget mirabiliter doctrinae christianae auctoritatem, quod sola scriptura ordine praedixit successiones imperiorum, quae cum sic acciderint, constat et a Deo traditam esse scripturam⁵⁶, et Deum auctorem esse imperiorum. Quare meminerimus semper praesentia imperia religiose venerari et colere propter Deum, qui sic ornat magistratus, ut gloriam sui nominis eis impertiat, cum inquit (Psalm. 82, 6.): Ego dixi, Dii estis. Testatur enim sua auctoritate constitutos esse magistratus eosque vice Dei inter homines fungi.

Quis dar o exemplo quando tirou reinos das nações mais poderosas, porque pune os injustos, e assim por diante. Quanto ao mais, com isso amplia maravilhosamente a autoridade da doutrina cristã, porque somente a Escritura predisse, em ordem, as sucessões dos impérios — o que, uma vez que assim tenha ocorrido, também evidencia ser a Escritura transmitida por Deus, e ser Deus o autor dos impérios. Por isso, recordemos sempre [de] venerar e respeitar religiosamente os senhorios atuais por causa de Deus, que honra as autoridades de tal modo que chega a partilhar com elas a glória de Seu nome, como afirma (Salmo 82.6): “Eu disse: vós sois deuses.” [Essa passagem bíblica] testifica, efetivamente, que as autoridades [civis] foram instituídas por Sua autoridade [para] atuarem, no lugar de Deus, entre os seres humanos.

⁵⁶ scripturam] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. scriptura. [nota 56, p. 439].

Tradução comentada: Na edição de 1530 e na edição de Basileia, o termo “Escritura”, declinado no caso acusativo [scripturam], aparece como objeto direto do verbo “ser” [esse]. Na edição de 1535, a mesma palavra, declinada no caso ablativo [scriptura], aparece como adjunto instrumental, designando o meio pelo qual a tradição é transmitida.

De variis regum speciebus.

Rex proprie est summa potestas, de qua nullus superior magistratus iudicat. Variae autem regum species extiterunt in mundo, quia homines propter diversos regum mores, alias liberam potestatem eis permiserunt, alias duxerunt adstringendam et moderandam esse. Prima regni species est, qualis fuit heroicis temporibus, ubi reges sine certis legibus imperaverunt, sed ad utilitatem populi, qualis est domesticus principatus patrisfamilias in liberos. Haec forma plurimum habet humanitatis, sed in tanta paucitate bonorum principum, rara est. Degenerat autem in deterioribus in tyrannidem. Proprie enim vocant tyrannum,

Dos vários tipos de reis.

O rei é, nomeadamente, o poder supremo sobre o qual nenhuma autoridade superior profere decisões judiciais. Ora, existiram vários tipos de reis no mundo, porque os seres humanos, em vista das diversas tradições de reis, algumas vezes concederam a eles poder livre, [e] outras vezes consideraram que [seu poder] deveria ser reduzido e controlado. O primeiro tipo de reino é aquele que existiu nos tempos heroicos, quando os reis governavam sem leis fixas, mas para o benefício do povo, tal como se dá a soberania doméstica do pai de família em relação aos filhos. Esta forma [de reino] tem muito da natureza humana, mas, em tamanha escassez de bons príncipes, é rara. Entretanto, em meio a [contextos] inferiores, degenera em tirania. E, de fato, corretamente denominam tirano

qui unus rerum potitur, et sine scriptis legibus imperat, et vi continet invitos, et ad suam utilitatem confert imperium, postulat non aequa tantum, sed multa etiam contra subditorum utilitates.

{440} Sunt igitur excogitata vincula quae iniicerentur tantae potestati, additae sunt leges regibus, ut ex scripto iure gubernarent rempublicam. Est igitur alia regni species summum imperium, sed certo iure circumscriptum. Quaedam nationes etiam addiderunt custodes regibus, qui ius haberent redigendi eos in ordinem. Sicut Lacedaemonii addiderunt ephoros, quibus scribit Thucydides⁵⁷ licuisse capere regem. Tales reges non sunt omnino *αὐτοκράτορες* seu

aquele que se torna o único senhor das coisas, governa sem leis escritas, subjuga os opositores pela violência e direciona o senhorio para seu [próprio] benefício; não exige só o que é justo, mas, pelo contrário, também muitas coisas contra os interesses dos súditos.

Foram então concebidas restrições que fossem aplicadas a tamanho poder: foram fixadas leis para os reis, de modo que governassem a coisa pública pelo direito escrito. Portanto, outro tipo de reino é o senhorio supremo, mas circunscrito por um direito definido. Algumas nações colocaram ainda guardiões junto aos reis, que teriam o direito de submetê-los à ordem. Os espartanos, por exemplo, introduziram os éforos, aos quais era permitido, [conforme] escreve Tucídides, prender o rei. Tais reis não são de modo algum governantes autocratas ou

⁵⁷ Thucyd. I. I. c. 131. [nota 57, p. 440].

Cf. Thucydides, 1. 131. (Referência indicada pelo editor do CR).

ἀνυπεύθυνοι, hoc est, non habent ita summam potestatem, ut nemini liceat de eis iudicare, aut eorum actionibus adversari. Ac fere nunc talia regna sunt. Habent enim leges, habent et custodes. In Germania sunt electores, in Gallia certi principes curiae parlamenti, tanquam ephori regum. Sed alibi plus, alibi minus possunt. Neque enim tutum est adversari regum cupiditatibus. Itaque facile haec vincula perrumpunt. Tantum religione aliqua ex parte coherceri se patiuntur. Itaque valde commoda est haec principum et episcoporum temperatura, sunt enim appositi episcopi, tanquam ephori ad moderandam vim regiae potestatis. Et haud scio, an in statua Danielis lutum admixtum ferro (Dan. 2, 33. 34.), significet hanc in omnibus regnis episcoporum et principum mixturam.

isentos de prestação de contas, isto é, não possuem, nesse sentido, um poder tão supremo que a ninguém seja lícito julgá-los ou se opor aos seus atos. E, de modo geral, tais reinos existem no tempo presente, pois [os reinos atuais] possuem leis e também possuem guardiões. Na Alemanha, há os príncipes-eleitores; na França, determinados príncipes na cúria do parlamento, como se fossem éforos dos reis. Mas podem mais em alguns lugares [e], em outros, nem tanto, pois [nestes últimos] não é seguro opor-se aos desejos dos reis — e, assim, facilmente tais restrições cessam de existir. Seja como for, eles somente admitem serem corrigidos, até certo ponto, pela religião. Consequentemente, essa devida combinação de príncipes e de bispos é muito conveniente, pois os bispos são designados, tal como os éforos, para regular a força do poder real. E não sei se o barro misturado com ferro na estátua de Daniel (Dn 2.33-34) significaria essa mistura de bispos e de príncipes em todos os reinos.

Magnae hic quaestiones tractantur, utrum privatis hominibus liceat tyrannos occidere, seu utrum liceat vim allatam a domino contra suas leges vi depellere, quum videatur subditus ei eatenus obstrictus esse, quatenus secundum leges imperat. De hac quaestione facilis est responsio Christianis. Nam Evangelium omnem privatam vindictam prohibet, et Christus inquit (Matth. 26, 52.): Qui acceperit gladium, gladio peribit. Quare non licet Christiano occidere dominum, quantumvis tyrannum. Praeterea subditus non tantum obstrictus est domino propter illud pactum, quod inter ipsum et dominum factum, alligat dominum ad certum ius, sed etiam cogitur subiici propter mandatum Dei, quod iubet honore afficere etiam malos magistratus, et vetat privatos

Neste ponto, são discutidas questões importantes: se pode ser lícito a pessoas privadas matar tiranos, ou se pode ser lícito contrapor pela violência a violência produzida por um soberano em oposição às leis dele, já que o súdito parece estar obrigado para com ele apenas na medida em que governa conforme as leis. A resposta a essa questão é fácil para os cristãos, pois o Evangelho proíbe toda vingança privada, e Cristo diz (Mt 26.52): “Aquele que tomar a espada, pela espada morrerá.” Por isso, não é lícito ao cristão matar um soberano, ainda que [este seja] um tirano. Ademais, o súdito não está obrigado para com o soberano somente por aquele pacto que foi realizado entre ele e o soberano — [que] vincula o soberano a determinado direito —, mas também é compelido a se submeter por causa do mandamento de Deus, que ordena a tratar de maneira honrosa até mesmo as más autoridades, e veta os cidadãos

vim adversus magistratus
suscipere. Hoc sequi tutissimum
est Christiano.

Nonnulli revocant hoc in
dubium, ac disputant licere
privato vim iniustam a
magistratu illatam vi depellere,
sed ii humano more existimant,
{441} tunc quoque licere vim
depellere, cum licet non
obedire. Nos autem sciamus
plurimum inter haec interesse
iuxta Evangelium, quod vetat
obedire, si magistratus iubeant
peccare, et tamen privatam
vindictam prohibet⁵⁸. Quare
Daniel, Prophetæ et Apostoli non
depulerunt vim iniustam, tametsi
alicubi non obtemperabant
dominis.

privados de empregar a violência
contra as autoridades. Seguir isso é o
que há de mais seguro para o cristão.

Alguns colocam isso em dúvida, e
argumentam ser lícito ao cidadão
privado contrapor pela violência a
violência injusta imposta por uma
autoridade, mas eles julgam pelo
costume humano, então [consideram]
não apenas ser lícito contrapor a
violência [perpetrada pela autoridade],
como também ser permitido não
obedecer. Nós, ao contrário, devemos
saber que há enorme diferença entre
essas coisas de acordo com o
Evangelho, que veta obedecer se as
autoridades ordenem pecar, e, no
entanto, proíbe a vingança privada. Por
essa razão, Daniel, os profetas e os
apóstolos não se contrapuseram à
violência injusta, embora em algumas
coisas não obedeciam aos soberanos.

⁵⁸ prohibet] hoc in omnibus Edit. omissum in fine Edit. 1530. (in Erratis) his verbis recte additur. [nota 58, p. 441].
Tradução: O termo “proíbe” [*prohibet*] foi omitido em todas as edições. No final da edição de 1530 (nas erratas), é
corretamente adicionado às [demais] palavras [da frase].

Quaeri etiam hoc loco potest, quam regni speciem approbet Deus. Ac memini hac de re varias extare disputationes apud theologos, quidam sentiunt subditos ubique vere servos esse, ac nihil habere proprium. Alii contra hanc acerbitem servitutis cum Evangelio pugnare disputant. Et hoc impio praetextu ante quinquennium⁵⁹ concitaverunt vulgus, ut libertatem armis recuperaret oppressis principibus. Circumferebatur impius ac seditiosus libellus⁶⁰, in quo inerat

Além disso, pode se perguntar neste ponto qual tipo de reino Deus aprova. E, de fato, mencionei aqui existirem diversas discussões entre os teólogos sobre o tema. Alguns pensam serem os súditos verdadeiramente servos em todos os lugares, e nada possuírem que lhes seja próprio. Outros, em oposição a essa acerbidade de servidão, alegam estar [ela] em desacordo com o Evangelho. E, sob esse pretexto ímpio, cinco anos atrás, inflamaram o povo comum para que, vencidos os príncipes, retomasse a liberdade por meio das armas. Foi publicado um panfleto ímpio e sedicioso no qual se encontrava o

⁵⁹ i. e. anno 1525.; hoc enim scripsit a. 1530., quo editionem principem huius commentarii edidit. [nota 59, p. 441].
Tradução: Isto é, no ano de 1525; pois escreveu isso no ano de 1530, no qual editou a primeira edição deste comentário.

⁶⁰ Hic libellus duodecim articulos continebat, quos agrestes tumultuantes principibus et magistratibus porrigebant, quibus postulabant, ut sibi potestas concederetur eligendi ministros, purum verbum Dei, sine omni humanorum decretorum admixtione, praedicaturos; ut decimas non nisi ex frumento solvere tenerentur, solummodo in alimenta ministrorum et pauperum impendendas; ne principes et magistratus (quos toleraturi, eorumque mandatis, neque tamen aliis, quam quae honestati et rationi convenire ipsi subditi iudicarent, parituri essent) se posthac pro servis haberent, quia pretioso Christi sanguine omnes liberati essent; porro, ut magna onerum, quae exigebantur, parte levarentur; ut venandi et piscandi ius ubique haberent, Deum enim ab initio mundi hominibus dominium in bruta dedisse; ut silvae communes essent, et cuique lignorum usus permetteretur; denique ut omnes consuetudines aut potius abusus in detrimentum libertatis suae introducti abolerentur. His denegatis, efficacia subsidia sibi in promptu esse ad recuperandam libertatem, eamque contra omnem vim tyrannidis et oppressionis defendendam. Scriptum hoc passim divulgatum magnoque applausu exceptum, rebellionem rusticam perfecit. Vid. Sleidani de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentar 1. V. fol. 75^b. cdit. Argent. 1558. 8. et Seckendorf comment. de Luther. 1. II. sect. 3. p. 5. — Adversus hos articulos Lutherus scripsit librum: Ermanunge zum friede auff die zwelff Artickel der Bawrschafft ynn Schwaben. Wittemberg. 1525. 4^o. Conf. Strobel: Beytr. zur Litt. T. II. p. 1–108. [nota 60, p. 441].
Tradução: Este libelo continha doze artigos que os camponeses tumultuadores apresentaram aos príncipes e às autoridades, em que exigiam que se lhes concedesse poder de escolher ministros pregadores da palavra pura de

disputatio quod oporteret Christianos habere vocationem munerum, et immunitatem tributorum. Is libellus dicebatur scriptus esse a Schaplero⁶¹ quodam, qui eo tempore in urbe {442} Memmingensi concionator erat. Haec posterior opinio, praeterquam quod cum Evangelio pugnat, perniciosior etiam est priore illa, quam iudicant aliqui tristiores ac inhumaniores esse. Itaque posterior prorsus est

argumento de que convinha serem os cristãos chamados para o poder e imunes de tributos. Dizia-se que o referido panfleto foi escrito por um certo Schapler, que naquela época era pregador na cidade de Memmingen. Essa última opinião, além de estar em desacordo com o Evangelho, é ainda mais perniciosa do que a anterior (que alguns julgavam ser mais nefasta e mais desumana). Assim, a [opinião] posterior

Deus, sem qualquer mistura de decretos humanos; que os dízimos fossem retidos apenas sobre cereais, e aplicados exclusivamente para a alimentação dos ministros e dos pobres; que príncipes e autoridades — que seriam tolerados, mas cujas ordens somente seriam obedecidas à medida que os próprios súditos julgassem estar de acordo com a honestidade e com a razão —, não mais os tomassem por servos, pois todos estariam libertos pelo precioso sangue de Cristo; além disso, que grande parte do que se lhes era exigido fosse parcialmente aliviado; que tivessem o direito de caçar e de pescar em todo lugar, pois desde o início do mundo Deus teria concedido às pessoas humanas o domínio sobre os animais; que as matas fossem comunitárias e que fosse permitido a cada um o uso da madeira; por fim, que todos os costumes, ou melhor, os abusos introduzidos em detrimento da sua liberdade, fossem abolidos. Sendo essas coisas rejeitadas, haveria para eles imediatamente tropas capazes para recuperarem a liberdade e defendê-la contra toda a violência da tirania e da opressão. Esse escrito, divulgado por toda parte e ouvido com grande aprovação, ocasionou a revolta camponesa. Vejam, de [Johannes] Sleidanus, *De statv religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii*, V. 1, p. 75b, editado em Estrasburgo, 1558. 8. Também Seckendorf, *Comentarius Historicus et apologeticus de Lutheranismo*, 1, II, seção 3, p. 5. Contra estes artigos Lutero escreveu o livro *Resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia*, [originalmente editado] em Wittenberg, 1525, 4o. Cf. Strobel, *Beyträge zur Literatur*. T. II, p. 1–108.

⁶¹ *Istorum duodecim articulorum auctor, etsi a Lutero in libro laudato tacetur, nominatur Christophorus Schaplerus, Zuinglianae doctrinae apud Memmingenses ecclesiastes. Subactis postea a Suevici foederis ducibus apud Memmingam cohortibus rusticorum, et supplicio in civitate ipsa de aliquibus sumto, Schaplerus a civibus clam in patriam, Sancti Galli oppidum, dimissus est. Vid. Seckendorf 1. 1. 1. II. sect. 3. §. 3. p. 6. [nota 61, p. 441–442].*

Tradução: O autor destes doze artigos, mesmo que não mencionado por Lutero no livro recomendado, se chama Christóvão Schapler, eclesiástico de doutrina zwingliana em Memmingen. Quando, mais tarde, as hostes dos camponeses tinham sido subjugadas pelos generais da federação suábia em Memmingen e ele foi ameaçado na própria cidade de tortura por algumas questões, Schapler foi levado em segredo para a terra natal, a localidade de Sankt Gallen. Cf. Seckendorf, 1. 1. 1. II. sect. 3. §. 3. p. 6.

repudianda, de priore nonnihil disputandum est, quam memini agitatam a Ioanne Maiore Parisiensi Theologo⁶². Sic autem sentiendum est, primum quod approbet Deus omnes politias legitimas, hoc est, ut Paulus loquitur, quae timori malo sunt operi, et honore afficiunt bonum opus, seu quae sequuntur iudicium rationis, et legem naturae, et honesta praecipunt, et turpitudinem prohibent ac puniunt.

deve ser inteiramente repudiada. No que diz respeito à primeira, deve ser em alguma medida examinada — o que recordei ter sido debatido pelo teólogo parisiense Johannes Maior. Ora, deverá ser pensado desse modo: em primeiro lugar que Deus aprova todas as organizações políticas legítimas — isto é, como diz Paulo, aquelas que existem em função do temor da má obra e que honradamente causam uma boa obra, ou que seguem o juízo da razão e a lei natural; que prescrevem coisas dignas e proíbem e punem aquilo que é torpe.

⁶² Ioannes Maior s. Maire, natus in Scotiae oppido Hardington, literis operam dedit Cantabrigiae, tum Parisios se contulit, ubi a. 1505. doctor creatus est. Deinde in patriam redux aliquot tempus in Academia Glasgoviana docuit, postea in collegium Parisiense reversus est, ubi sex libros historiae Britannicae scripsit et 1521. 4º edidit. Denique in patriam rediit, ibique a. 1540. 62 annos natus, aut, ut Le Long in Bibl. hist. p. 123. narrat, a. 1548. mortuus est. Praeter illam historiam haec scripta eius commemorantur: Commentarius in Magistrum sententiarum. Paris. 1509. fol.; Commentarius in Evangelium Matthaei. Ibid. 1508. fol.; Comment. in Matth. XV. Paris. 1518.; Commentarius in quatuor Evangelistas. Ibid. 1529. 4º; Sophisticalia Parisiensia; Placita theologica; Latina translatio Caxtoni historiae anglice scriptae; Disputatio de potestate Papae in rebus temporalibus (ex eius Comment. in Matth. XV. excerpta); Summa de confessionibus, de capitalibus vitiis et decalogo divinorum praeceptorum. [nota 62, p. 442].

Tradução: Johannes Maior ou Maire, nascido na localidade de Hardington, Escócia, se dedicou às letras em Cambridge, então se dirigiu a Paris, onde se tornou doutor em 1505. Em seguida voltou à terra natal, por algum tempo ensinou na Academia de Glasgow, depois retornou ao colégio parisiense, onde escreveu seis livros de história britânica, e em 1521 editou o quarto. Por fim voltou novamente à terra natal. Ali faleceu no ano de 1540, aos 62 anos, ou no ano de 1548, como conta Le Long em Bibl. hist, p. 123. Além daquela história, estes seus escritos lhe são lembrados: Commentarius in Magistrum sententiarum. Paris. 1509. fol.; Commentarius in Evangelium Matthaei. Paris. 1508. fol.; Comment. in Matth. XV. Paris. 1518.; Commentarius in quatuor Evangelistas. Paris. 1529. 4º; Sophisticalia Parisiensia; Placita theologica; Latina translatio Caxtoni historiae anglice scriptae; Disputatio de potestate Papae in rebus temporalibus (excertos do seu Comment. in Matth. XV.); Summa de confessionibus, de capitalibus vitiis et decalogo divinorum praeceptorum.

Talis politia est ordinatio Dei, ubicunque gentium est, etiamsi sit alibi clementior forma imperii, alibi durior. Nam ut in aliis regionibus in curatione morborum acrioribus remediis utendum est, in aliis lenioribus, ita severioribus imperiis opus est, ubi ferociora ingenia sunt. Ea res peperit varias formas imperiorum. Alibi vere servi sunt subditi. Alibi regum potestas legibus circumscripta est, et quaedam libertas concessa populis. Sicut in Germania, quia Romano iure utuntur principes, ideo non ubique omnes subditi, proprie servi sunt. Approbat autem utramque formam Deus, et utroque loco vult principes eo

Tal organização política é uma ordenação de Deus, onde quer que haja nações, ainda que em alguns lugares a forma do senhorio seja mais branda [e], em outros, mais rígida. Pois assim como em algumas partes [do corpo humano] deve-se fazer uso de remédios mais agressivos para a cura das doenças, [e], em outras, [deve-se empregar remédios] mais amenos, assim também é necessário [existir] senhorios mais severos onde há índoles mais insubmissas. Essa mesma circunstância produziu as várias formas de senhorios. Em determinados lugares, os súditos são, de fato, servos. Em outros lugares, o poder dos reis é circunscrito pelas leis, e alguma liberdade [é] concedida aos cidadãos. Assim como [ocorre] na Alemanha, porque os príncipes valem-se do direito romano, razão pela qual nem todos os súditos, em toda parte, são propriamente servos. A despeito disso, Deus aprova uma ou outra forma e, em cada situação, determina [que] os príncipes devem fazer uso do

iure quod receptum est uti. In historiis regum, ubi Samueli ius regni describitur⁶³, probatur acerbissima forma imperii, ornatur hoc titulo, quod ius sit regum. Significat enim Spiritus sanctus legitimum imperium, quamvis durum sit, tamen Deo probari. Et Ioseph totam {443} Aegyptum in acerbissimam servitutem redegit⁶⁴. Quare dubitari⁶⁵ non debet, quin etiam tristior imperii forma, si tamen nihil turpe praecipit, Deo probetur. Neque tamen ita iudicandum est, apud omnes gentes oportere similem esse servitutem. Ubi regum potestas legibus circumscripta est, quae concedunt subditis tenere proprium, et aliis

respectivo direito tradicional. Nas histórias dos Reis, em que o direito do poder real é descrito a Samuel, é aprovada a forma mais acerba de senhorio, apresentada com esta justificativa: esse é o direito dos reis. Com efeito, o Espírito Santo indica [que] o senhorio legítimo, por mais rígido que seja, é, apesar disso, aprovado por Deus. E até mesmo José reduziu todo o Egito a uma servidão acerbíssima. Razão pela qual não deve ser posto em dúvida, outrossim, [que] a forma mais sombria de senhorio (porém, [só] se não ordena nada torpe) é aprovada por Deus. Contudo, nem por isso deverá ser concluído que é necessário haver uma servidão similar em todas as nações. Onde o poder dos reis é circunscrito por leis que concedem aos súditos [o direito de] possuir o que lhes seja próprio, bem

⁶³ 1. Sam. 8, 9 sqq. [nota 63, p. 442].
Cf. 1Sm 8.9 ss. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁶⁴ Genes. 47, 19 sqq. [nota 64, p. 443].
Cf. Gn 47.19 ss. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁶⁵ dubitari] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. dubitare. [nota 65, p. 443].
Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “ser posto em dúvida” [dubitari]. Na edição de 1535: “duvidar” [dubitare].

quibusdam beneficiis libertatis frui, ibi principes peccant, cum contra suas leges eripiunt proprias facultates subditis, tanquam servis. Achab rex Israelitarum iniuste conatus est eripere vineam Naboth⁶⁶. Quanquam enim probavit Deus acerbam imperii formam, ut verba Samuelis ostendunt, tamen in isto populo regiam potestatem lege moderatus est. Lex enim tradiderat singulis suas possessiones, et volebat ut familiae patrimonia sua retinerent. Ad hunc modum apud nos licet tenere proprium his, quibus id imperii iura, ex quibus res apud nos iudicantur, concedunt. Neque licet principibus hunc reipublicae statum temere mutare, et vis

como [o direito de] usufruir de alguns outros benefícios da liberdade, lá os príncipes pecam quando, contra suas leis, eliminam as oportunidades particulares dos súditos, como se fossem servos. É a tentativa de Acabe, rei dos israelitas, de tomar injustamente a vinha de Nabote. Embora Deus tenha de fato aprovado uma forma acerbada de senhorio, como as palavras de Samuel demonstram, ainda assim, neste povo, o poder real é regulado pela lei. Com efeito, a lei transmitira a todos os indivíduos suas posses, e consentira que as famílias conservassem seus patrimônios. Desta maneira, entre nós é lícito possuir o que nos seja próprio — para aqueles a quem as leis do senhorio (a partir das quais são julgadas entre nós as questões públicas) o concedem. Não é lícito aos príncipes alterar às cegas esta disposição da coisa pública, e seria uma

⁶⁶ 1. Reg. 21, 2 sqq. [nota 66, p. 443].
Cf. 1Rs 21.2 ss. (Referência indicada pelo editor do CR).

esset possessionem libertatis eripere his, qui eam beneficio iuris hactenus tenent.

Caeterum ubi vera est servitus, tamen non licet dominis omnia rapere. Nam ius naturae et sacrae literae iubent servis relinqui, quod ad victum in unaquaque familia sufficiat. Sic enim scriptum est in Ecclesiastico (33, 25.): Cibaria et virga et onus asino. Panis et disciplina et opus servo. Et iura civilia servis peculium relinqui volunt et ubique favent libertati.

Sed libertas habet certos fines, intra quos versari debet. Nam et ius naturae et ius divinum multa onera liberis imponunt,olvere tributa, parere magistratui,

violência tomar à força a posse de liberdade daqueles que até então a possuem pelo benefício do sistema legal.

No mais, onde há verdadeira servidão, ainda assim não é lícito aos governantes tomar [para si] todas as coisas. Pois o direito natural e as Sagradas Escrituras ordenam que aos servos seja dado o suficiente para prover cada família. De fato, assim está escrito em Eclesiástico 33.25: “Para o asno, a forragem, a vara e a carga. Para o servo, pão, disciplina e trabalho.” Ademais, os direitos civis determinam ser concedida propriedade aos servos, e em todo lugar promovem a liberdade.

Mas a liberdade tem determinados limites dentro dos quais deve ser exercida. Pois tanto a lei natural quanto a lei divina impõem muitos fardos às pessoas livres: pagar impostos, submeter-se à autoridade,

conferre facultates et corpus ad tuendam communem societatem, quoties opus est, et alia quaedam iure descripta. Itaque libertatem ita amplectamur, ut interea meminerimus nos et a Deo et a natura ipsa cogi, ut pareamus magistratibus, ut facultatibus nostris, et vita nostra civilem societatem iuvemus.

De legibus.

In extrema parte tertii libri disputatio continetur, utrum satius sit rempublicam administrare ex arbitrio boni principis, sine scriptis {444} legibus, an ex scripto ac certo iure. Haec quaestio etiam nostro tempore saepe agitari solet ab indoctis, qui cum exercent iudicia, aegre ferunt quod tanquam pueri, dictata

contribuir com as [próprias] habilidades e com o [próprio] corpo para proteger a sociedade comum, quantas vezes for necessário, e algumas outras [coisas] descritas pela lei. Portanto, assim acolhamos a liberdade, de modo que recordemos, entrementes, sermos nós compelidos por Deus e pela própria natureza, a fim de que obedeçamos às autoridades, [e] para que contribuamos com a sociedade civil com nossas habilidades e nossa vida.

Das leis.

Na parte final do terceiro livro [da *Política* de Aristóteles], é sustentada uma discussão [sobre] se é melhor administrar a coisa pública a partir do arbítrio de um bom príncipe, sem leis escritas, ou a partir de um sistema legal escrito e fixo. Tal questão, mesmo em nosso tempo, costuma frequentemente ser levantada por ignorantes, que, quando julgam, são obrigados a seguir, com relutância, os preceitos dos

iurisconsultorum subsequi coguntur, nec audent quidquam de suo consilio statuere. Hoc regnum iurisconsultorum homines ambitiosos urit. Et horum amentiam adiuvant nonnulli literati, sed in alio doctrinae genere versati, qui disputant legibus non posse omnes causas comprehendere, et cum pleraeque res ex arbitrio boni viri iudicandae sint, censent abolitis legibus omnia permittenda esse prudentiae et aequitati iudicis. Vident etiam formam iudiciorum ac fori, ubi iurisconsultorum artibus lites in infinitum extrahuntur. Id non fieret, si iudicis autoritas valeret et non esset astricta legibus.

juristas, como se fossem crianças, e não se atrevem a decidir qualquer coisa por sua [própria] deliberação. Essa soberania dos juristas inflama as pessoas ambiciosas. E alguns eruditos (mas versados em outro tipo de conhecimento), encorajam a loucura dessas [pessoas] que argumentam não poderem todos os assuntos serem abarcados pelas leis. E, considerando que quase todos os assuntos devem ser julgados pelo arbítrio de um homem virtuoso, pensam que, com as leis abolidas, todas as coisas deverão ser confiadas à prudência e à equidade de um juiz. Além disso, consideram a forma dos tribunais e do foro, onde os processos judiciais são prolongados infinitamente pelos artifícios dos juristas: [segundo esses eruditos] isso não aconteceria se a autoridade do juiz prevalecesse e não fosse refreada pelas leis.

Recenset Aristoteles aliquot huiusmodi rationes, sed tandem decernit tutius esse, ut res iudicentur ex certis legibus et scripto iure, quia non saepe contingit iudex aut prudentia tanta, ut sine legibus videat, quid sit aequissimum ac maxime utile reipublicae, aut tanta iustitia, ut non sit opus eius potestatem legibus moderari. Saepe enim virum mediocrem aliqua recti species decipit, qui si legibus esset admonitus, melius iudicaturus erat. Interdum animo, qui gratia aut odio impeditus est, morem gerit, quia nullis legum vinculis tenetur. Nam bonos etiam viros licentia reddit deteriores. Quare istis vinculis opus est, quae etiam si perrumpunt aliquando tyranni, tamen

Aristóteles examina vários argumentos desse tipo, mas, por fim, determina ser mais seguro que os assuntos sejam julgados de acordo com leis fixas e com o direito escrito, porque não é com frequência que um juiz alcança ou tanta prudência que consiga ver sem leis aquilo que é mais justo e mais útil para a coisa pública, ou tanta justiça que não haja a necessidade de o poder dele mitigar as leis. Pois geralmente qualquer aparência de retidão engana o homem mediano, que, se tivesse sido advertido pelas leis, teria julgado melhor. Por vezes, uma mente que está entravada por favor ou por desfavor produz aquilo que é costumeiro, porque não é contida por quaisquer restrições das leis. De fato, a licenciosidade torna até os homens virtuosos mais corruptos. É por essa razão que há a necessidade dessas restrições, que, a despeito do fato de que a qualquer momento os tiranos [as] destroem, ainda assim

prosunt ad regenda et
cohercenda mediocria ingenia.
Praestat autem hoc quod in
commune prodest, etiamsi
interdum secus aliquid evenit,
ut medicinam colimus, quia
saepe restituit aegrotos,
tametsi non omnes morbos
tollere possit. Ad haec quoties
inter se boni viri in iudicando
dissentirent, si nullam certam
formam haberent praescriptam?
Facile est autem ex talibus
dissensionibus oriri maximos
motus in rebus publicis, quod
ne accidat, summa diligentia
providendum est.

Sed finge ius dicere viros
summa prudentia et constantia
praeditos, qui nusquam falli,
nusquam decipi possint,

são úteis para que as índoles medianas
possam ser governadas e restringidas.
Além disso, é preferível aquilo que
beneficia o interesse comum, mesmo se
de tempos em tempos alguma coisa
acontece diferente do que devia ser. Da
mesma maneira, exercemos a medicina
porque frequentemente restabelece os
doentes, embora não possa eliminar
todas as doenças. Em vista disso,
quantas vezes homens virtuosos
dissentiriam entre si ao julgar se não
tivessem um determinado padrão [de
julgamento] prescrito? Ademais, é fácil,
a partir de tais dissensões, emergirem
as maiores comoções nos assuntos
públicos, [e] o máximo cuidado deve ser
tomado para que não ocorra [algo
dessa natureza].

Mas suponha que possam pronunciar o
direito homens dotados com a mais
elevada prudência e consistência,
[homens] que em nenhuma ocasião
possam ser enganados nem iludidos,

qui neque gratia, neque odio affici aut commoveri queant, tamen ad tranquillitatem proderit, certum extare ius, et certas leges. Nam importuni litigatores non obtemperant, non cedunt iudici nisi certum ius sit. Semper accusant aut fidem, aut diligentiam iudicis, nisi intelligant quam habuerit iudex causam {445} necessariam suae sententiae. Itaque scriptum ius munit magistratus adversus importunitatem litigantium, qui cum norunt ius, vident iudicem nihil privato affectu, nihil errore pronuntiare, sed sequi praescriptum, quod mutare illi non liceat. Et intelligunt se hoc ius debere tolerare, quod excogitatum est, non ad ullius gratiam, aut privatam utilitatem, sed ad retinendam

que nem pelo favor, nem pelo desfavor, possam ser afetados ou perturbados: ainda assim, será útil para a paz que exista um sistema jurídico estabelecido e leis fixas. Pois os litigantes importunos não obedecem [e] não se submetem ao juiz a menos que exista um sistema jurídico estabelecido. Sempre acusam ou a confiança, ou a severidade do juiz, a não ser que compreendam qual o motivo inescusável o juiz teve para sua sentença. Portanto, o direito escrito mune as autoridades contra a inidoneidade dos litigantes — que, quando se familiarizam com o sistema jurídico, não veem o juiz pronunciar nada por afeto privado, nada [motivado] por erro, mas seguir a prescrição, posto que mudar isso não [lhe] é lícito. E então [os litigantes] percebem que devem tolerar esse juízo, na medida em que é concebido não em vista de qualquer parcialidade ou vantagem privada, mas para manter

societatem et tranquillitatem inter cives. Et ob hanc causam arbitror initio leges esse latas, cum antea res iudicarentur ex arbitrio magistratuum, semper enim vulgus queritur de magistratibus. Itaque visa est haec tutissima esse ratio compescendae multitudinis, certas leges proponere. Nam cum has recepissent, non licebat eorum auctoritatem detractare⁶⁷. Et extabant causae rerum iudicarum, quae liberabant iudicem suspicione gratiae, odii et erroris. Si erat iudicatum durius, legi imputabatur, cui tamen irasci non licebat, cum omnibus placuisset, cum antea ab illo ipso recepta et comprobata esset, in quem iam videbatur esse inclementior.

a sociedade e a paz entre os cidadãos. E por esse motivo penso terem sido, a princípio, criadas as leis, já que antes os assuntos eram julgados segundo o arbítrio das autoridades, mas o povo comum sempre se queixa das autoridades. Por conseguinte, considerou-se ser este o método mais prudente para o controle da multidão: propor determinadas leis. Pois depois que as admitiram, não era lícito depreciar a autoridade delas. E se tornavam manifestas as causas de temas julgados que isentavam o juiz da suspeição de favor, de desfavor e de erros. Se o julgamento era mais rigoroso, ele era imputado à lei, contra quem, todavia, não era permitido irar-se, pois [a lei] havia sido aceita por todos, e havia sido admitida e reconhecida até por aquele que agora a considerava severa demais.

⁶⁷ detractare] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. detractare. [nota 67, p. 445].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “depreciar” [detractare]. Na edição de 1535: “discutir” [detractare].

Quamquam quid opus est disputatione? Omnes usu periti sunt in hac sententia, ut statuatur oportere ex scriptis legibus ius dici. Et habent innumerabiles causas suae opinionum, quas omnes hic recensere non est opus. Horum auctoritatem convenit sequi maxime illos, qui nondum sunt versati in republica.

De aliis artibus nullis iudicare permittitur, nisi artificibus, et usu peritis. At de ratione reipublicae regendae, quae est haud dubie omnium artium longe difficillima, iudicant homines prorsus imperiti, quia in re non modo indignitas summa inest, sed etiam plurimum periculi, quia labefacta auctoritate legum, non potest tranquillitas reipublicae retineri. Quare haec impudentia publicis poenis castiganda erat.

Mas que importa [tal] discussão? Todas as pessoas peritas na atividade são dessa opinião, de forma que estatuem convir que o juízo seja pronunciado a partir de leis escritas. E suas opiniões possuem inúmeras razões, não havendo necessidade de enumerá-las todas aqui. É apropriado seguir a autoridade dessas [pessoas peritas], principalmente para aqueles que ainda não são versados na coisa pública.

A ninguém é permitido julgar a respeito das outras artes, salvo aos especialistas e aos peritos na atividade. Mas, por outro lado, pessoas totalmente ignorantes julgam sobre o modo de ser governada a coisa pública (que, sem dúvida, é de longe a mais difícil de todas as artes), situação em que está implicada não apenas a maior indignidade, mas também um imenso perigo, porque [uma vez] abalada a autoridade das leis, a paz da coisa pública não pode ser conservada. Por isso, essa impudência deveria ser punida com sanções penais públicas.

Nos interea meminerimus
Aristotelis sententiam hac de re
inscriptam et insculptam animis,
ut ius scriptum non modo
retinendum, sed etiam religiose
colendum esse sciamus. Ac tales
voces prodest inserere iuvenum
animis, ut assuescant amare
leges, et plurimi facere, quod
quidem ad efficiendos bonos
viros magnum momentum adfert.

Verba Aristotelis haec sunt⁶⁸: 'Ο
μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν
δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν {446} τὸν
θεὸν καὶ τοὺς νόμους, ὁ δ'
ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ
θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον,
καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει
καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ
ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν⁶⁹.

Entrementes, nós lembraremos a
opinião de Aristóteles a respeito dessa
questão, [que deve ser] inscrita e gravada
nas [nossas] mentes, para que saibamos
que o direito escrito deve não apenas ser
preservado, mas também religiosamente
respeitado. E é benéfico implantar tais
discursos nas mentes dos jovens, de
forma que se acostumem a amar as leis e
a fazer muito caso [delas], o que
certamente tem grande importância para
que se formem homens virtuosos.

As palavras de Aristóteles são estas:
“Quem, portanto, exorta a que a lei deve
governar quer que Deus e as leis
governem, mas quem exorta que uma
pessoa governe acrescenta também
uma fera: pois tal é o desejo, e a inclinação
desencaminha governantes, mesmo
que sejam os homens mais nobres. Por
isso a lei é a inteligência sem desejo.”

⁶⁸ Aristot. 1. 1. 1. III. c. 11. §. 4. Editt. Schneider et Stahr (c. 16. Edit. Acad.). [nota 68, p. 445].
Cf. Aristotle, Política, 3. 1287a. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁶⁹ ἐστίν.] sic Editt. Aristot.; Editt. huius commentarii ἐστί. [nota 69, p. 446].
Tradução: Nas edições da obra de Aristóteles: ἐστίν. Nas edições dos Commentarii: ἐστί.

Hoc est: Qui legem volunt civitati dominari, hi videntur Deum ac leges dominari velle. Qui vero hominem dominari volunt, hi belluam praeficiunt. Nam huiusmodi quiddam cupiditas est, et iracundia magistratus depravat quantumlibet bonos viros, ideoque lex est mens sine cupiditate. Nihil gravius, nihil elegantius dici in hac causa potest, quam hoc ab Aristotele dictum est. Quod enim inquit, Deum dominari, si lex dominetur, significat legem certam quandam ac firmam sententiam esse, divinitus in natura scriptam, et, ut dicam clarius, vocem Dei, quae iusta et iniusta discernit. Nam philosophi quemadmodum sentiunt esse aliquam mentem, quae hanc rerum universitatem conservat, ita certas notitias, quae cum homine nascuntur,

Isto é: aqueles que querem que a lei governe o Estado parecem preferir que Deus e as leis governem. Aqueles, porém, que desejam que o ser humano governe, põem um monstro no comando. Pois a cupidez é algo dessa espécie, e a iracúndia de uma autoridade deprava à vontade os homens virtuosos, razão pela qual a lei é a mente sem cupidez. Nada mais importante, nada mais criterioso pode ser pronunciado sobre este assunto do que isso que é afirmado por Aristóteles. Pois na medida em que diz que Deus governa se a lei governa, [Aristóteles] indica ser a lei uma determinação correta e permanente, inscrita na natureza como um efeito da vontade divina — e, para dizer mais claramente, a voz de Deus, que discerne o justo e o injusto. Decerto, os filósofos, do mesmo modo que percebem existir uma mente que mantém este universo de coisas, também supõem que certos conhecimentos, que nascem com o ser humano

et initia sunt artium divinitus
inditas esse naturae hominis
existimant. Nec errant hac in re
philosophi.

Iam ut aliae nationes aliquando
de suis legibus iure questae⁷⁰
sint, certe hoc tempore
Germanos minime decet
queri⁷¹, quum Romano iure
utimur, quod est plenum
humanitatis atque aequitatis,
quod ab hominibus reipublicae
regendae peritissimis scriptum
est, quod hanc gentem, cuius
olim summa barbaries fuit, ad
mitiorem ac humaniorem vitam
traduxit. Hoc enim vere dici
potest, quicquid est humanitatis
privatim in⁷² nostrorum
hominum moribus, quicquid est

e são as origens das habilidades, sejam
divinamente introduzidos na natureza
do ser humano. E nesse quesito os
filósofos não erram.

Agora, ainda que diferentes nações por
vezes sejam justamente acusadas por
conta de suas leis, é certo que de modo
nenhum se deve acusar os alemães no
presente, visto que utilizamos o direito
romano, que é pleno de humanidade e
de equidade, [e] que foi escrito por
pessoas muito experientes no governo
da coisa pública, o que conduziu este
povo, cuja síntese outrora foi a
barbárie, a um modo de vida mais
pacífico e mais humano. Com efeito,
isto pode ser corretamente dito: tudo o
que há de humano em sua condição de
indivíduo privado nos costumes de
nossos cidadãos, tudo o que há de

⁷⁰ questae] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. quaestae. [nota 70, p. 446].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: *questae*. Na edição de 1535: *quaestae*. [Distinção de grafia].

⁷¹ queri] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. quaeri. [nota 71, p. 446].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “acusar” [*queri*]. Na edição de 1535: “inquirir” [*quaeri*].

⁷² in] sic Editt. 1530. et Basil.; in Edit. 1535. deest. [nota 72, p. 446].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “nos” [*in*]. Na edição de 1535 não há [o referido termo].

civilium officiorum in republica a Romanis legibus sumptum esse, quibus imbuti nostri homines paulatim illam veterem immanitatem exuerunt. Quae est enim pars vitae civilis, de qua non reperiantur in istis legibus humanissima et honestissima praecepta? Iudaeorum leges quanquam a Deo traditae sint, tamen illi genti magis conveniebant quam possint nobis convenire. Neque enim ideo latae sunt, ut aliis gentibus imponerentur. Lycurgi politia multa habuit incommoda et vitia. Solonis leges civiliores fuerunt, sed in his multa de matrimoniis et aliis rebus correxerunt Romanae. {447} Itaque nullius civitatis, nullius gentis leges praestant Romanis, quae de omnibus civilibus officiis: de iudiciis, de contractibus, ita praecipunt, ut nusquam a natura, nusquam a ratione discedere intelligantur.

deveres civis na coisa pública, foi obtido das leis romanas, das quais nossos cidadãos foram imbuídos, [e] paulatinamente abandonaram aquela desumanidade anterior. Pois que parte da vida civil há da qual os preceitos mais humanos e mais honrosos não podem ser encontrados em tais leis? As leis dos judeus, conquanto tenham sido transmitidas por Deus, ainda eram muito mais apropriadas para aquele povo do que podem ser apropriadas para nós, pois não foram criadas para que fossem impostas a outros povos. A constituição política de Licurgo teve muitos inconvenientes e defeitos. As leis de Sólon eram mais civilizadas, mas nestas os romanos corrigiram muitas coisas concernentes aos matrimônios e outros assuntos. Por essa razão, as leis de nenhum Estado, de nenhum povo, são superiores às romanas, que, à medida que prescrevem determinações sobre todos os deveres civis, julgamentos [e] contratos legais, percebe-se que nunca se afastam da ordem natural, nem da razão.

Ac meo quidem iudicio, si non versarentur in foro, tamen in scholis legendae essent ad formanda et acuenda iudicia de rebus civilibus. Quare nullo modo ferenda est arrogantia istorum, qui sine hac doctrina confidunt se vim aequitatis satis perspicere, aut leges commodiores scribere posse, scilicet, melius videt aliquis theologus, qui nunquam attigit rempublicam, nunquam in foro versatus est, quae forma iudicii maxime sit utilis reipublicae, quid in contractibus, quid in divisione haereditatum aequum sit, quam Papinianus aut Ulpianus⁷³, quorum uterque

E, ao menos na minha opinião, se não forem levados em consideração no foro, deveriam, no entanto, ser tratados nas escolas para que se formem e exercitem os juízos concernentes aos assuntos civis. Por essa razão, de modo algum deverá ser tolerada a arrogância daqueles que, sem esse conhecimento, acreditam poderem perceber suficientemente por si mesmos a virtude da equidade ou formular leis mais apropriadas. Sem dúvida, [não deve ser tolerada a arrogância de] um teólogo qualquer que nunca teve contato com a coisa pública, [que] nunca tenha se ocupado de tribunais, [que acha que] vê melhor qual forma de julgamento possa ser útil para a coisa pública, [e] aquilo que possa ser justo nos contratos legais, ou na divisão de heranças, do que Papiniano ou Ulpiano, ambos os quais passaram

⁷³ Aemilius Papinianus et Domitius Ulpianus, Alexandri Severi Caesaris tempore, iurisconsulti maxime insignes, quorum ille natu maior, prius libellorum magister, deinde praefectus praetorio et tutor Caracallae et Getae, filiorum Septimii Severi, a. 212. a Caracalla interfectus; hic autem praefectus praetorio a. 228. a militibus incitatis occisus est. [nota 73, p. 447].

Tradução: Aemilius Papinianus e Domitius Ulpianus, no tempo do imperador Alexandre Severo, foram juristas altamente insignes, dos quais o primeiro era mais velho, primeiramente mestre em acusações, depois prefeito no pretório e tutor de Caracala e Geta, filhos de Sétimo Severo, morto por Caracala no ano de 212; o segundo também foi prefeito no pretório, foi morto por soldados incitados no ano de 228.

vitam contrivit non modo in his studiis et foro, sed etiam in imperii administratione, et gravissimis deliberationibus de summa reipublicae. Atqui novi multos, qui cum in Ecclesiis docere debeant, tamen irrumpunt in forum et curiam, et spreto Romano iure, novas leges ferre conantur. Et ad hanc rem non usum, non ingenium, non doctrinam aliquam civilem afferunt, sed meram impudentiam cum extrema stultitia atque impietate coniunctam. Hi se ipsi tanquam Deos admirantur, prae se despiciunt omnes Solonas, omnes Papinianos, omnes Pontanos⁷⁴, veterum doctrinam rerum civilium neque norunt, neque

a vida não apenas nesses estudos e no foro, mas também na administração do império e nas mais sérias deliberações sobre a estrutura pública superior. Mas, apesar disso, conheci muitas pessoas que, embora devessem ensinar nas igrejas, intrometem-se, todavia, no foro e na assembleia, e, desprezando o direito romano, tentam propor novas leis. E, para tanto, não trazem nem experiência, nem capacidade, nem qualquer doutrina civil [erudita], mas mera impudência combinada com extrema loucura e impiedade. Essas [pessoas] admiram a si mesmas como se fossem deuses: em comparação a si [mesmas], desdenham todos os Sótons, todos os Papinianos, todos os Pontanos; não conhecem a doutrina das questões civis [dos] antigos e nem

⁷⁴ Dr. Georgius Pontanus, proprie Heinze (a loco Brück apud Wittebergam sito, ubi natus erat, Brück s. Pontanus cognominatus) Electoris Saxonici cancellarius (a. 1557. lenae, ubi propter valetudinis imbecillitatem inde ab a. 1548. iura docuerat, mortuus) iurisconsultus non solum ob iurisprudentiam, sed etiam ob sapientiam et pietatem summa laude dignus. Conf. Lutheri de eo iudicium in colloquiis mensalibus ed. Förstemann et Bindseil P. IV. p. 522. „nur Ein Jurist ist fromm und weise, D. Gregorius Brück.” [nota 74, p. 447].

Tradução: Doutor Georgius Pontanus, propriamente Heinze (cognominado de Brück ou Pontanus a partir da localidade de Brück, junto a Wittenberg, onde tinha nascido), Chanceler do Eleitor da Saxônia (falecido no ano de 1557 em Jena, em função de fraqueza de saúde; ali ensinou Direito a partir de 1548), jurisconsulto digno de extremo louvor não só em função da jurisprudência, mas também pela sabedoria e piedade. Cf. o juízo de Lutero sobre ele nas conversas de mesa, Förstemann; Bindseil (ed.), parte IV, p. 522: “Só um jurista é piedoso e sábio, o Doutor Gregorius Brück.”

nosse student, sed sua somnia obtrudunt hominibus, eaque pro oraculis haberi postulant. Huiusmodi theologi οὔτε δίκας εὔ εἰδότες⁷⁵, οὔτε θέμιστας, ut de Cyclopibus Homerus⁷⁶ inquit, non hoc agunt ut Christo, sed ut sibi regnum parent. Vidimus {448} exempla ante annos aliquot, Monetarii⁷⁷, Struthii⁷⁸, qui vulgus incitabant, ut arma caperet adversus magistratus. Nunc in quibusdam magnis civitatibus idem faciunt concionatores: sunt autores

se esforçam para conhecer, mas impõem às pessoas seus [próprios] sonhos [e] exigem que estes sejam tomados como oráculos. Tais teólogos, “nem bem conhecedores dos costumes, nem das leis”, como diz Homero a respeito dos Ciclopes, não agem, por isso, para que preparem o reino para Cristo, mas para si. Vimos alguns anos antes os exemplos de Münzer [e] de Strauss, que incitavam o povo comum para que empunhasse armas contra as autoridades. Atualmente, pregadores fazem o mesmo em algumas grandes cidades: são os autores [a serviço]

⁷⁵ Apud Homerum legitur εἰδότη [nota 75, p. 447].

Tradução: Em Homero lê-se “εἰδότη” [singular, “conhecedor”, cf. contexto].

⁷⁶ Hom. Od. IX, 215. [nota 76, p. 447].

Cf. Hom. Od. 9. 215. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁷⁷ Thomas Munzerus, pastor Alstedianus in Thuringia, conf. supra p. 377, nota 43. [nota 77, p. 448].

Tradução: Thomas Müntzer, pastor de Alsted, na Turíngia, cf. acima, p. 377, nota 43.

⁷⁸ Dr. Iacobus Strauss, concinator Isenacensis, qui, cum theses LI. Isenaci publicatas, contra usuras, fervide urgeret et in motu rusticorum minus circumspecte se gessisset, a munere motus et in custodiam datus est. [nota 78, p. 448].

Tradução: Dr. Jacobus Strauss, pregador em Eisenach, que pressionou ardentemente com 51 teses publicadas em Eisenach contra a usura e no movimento dos camponeses se comportou de modo menos circunspecto, foi tirado do cargo e colocado na prisão.

suis, coniuratis, ut vim parent
adversus legitimos magistratus,
ut excusso Caesare, vindicent
se in libertatem. Misceri volunt
omnia potius, quam ut ipsi
regnum amittant.

Sed nonnulli praetexunt huic
causae pietatem, negant
Christiano utendum esse
legibus ethnicorum. Itaque aut
novas conantur ferre, aut
revocant nos ad Mosaicas
leges, ut Carolostadius, qui
vehementissime contendebat⁷⁹,
explosis Romanis legibus,
Mosaicas recipiendas esse.

dessas [cidades] conjuradas para
alcançar o poder em oposição às
autoridades legítimas, a fim de que,
tendo sido César despojado, possam
reivindicar para si a liberdade.
Preferem que todas as coisas sejam
misturadas do que eles próprios
perderem o poder real.

Mas alguns usam como pretexto a
devoção para esta causa, negam que o
cristão deva fazer uso das leis dos
pagãos. E assim, ou tentam propor
novas [leis], ou nos reconduzem para as
leis mosaicas — como Karlstadt, que
muito veementemente contendeu,
rejeitando as leis romanas, que as [leis]
mosaicas deveriam ser restauradas.

⁷⁹ ut Carolostadius, qui vehementissime contendebat] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. qui vehementissime contendunt. [nota 79, p. 448].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “como Karlstadt, que muito veementemente contendeu” [*ut Carolostadius, qui vehementissime contendebat*]. Na edição de 1535: “que muito veementemente contendem” [*qui vehementissime contendunt*].

Verum nos sciamus praesentes leges retinendas et colendas esse. Nam ut praesenti potestati praecipit Evangelium obedire, ita praecipit legibus praesentibus parere. Et approbat leges illorum, quia lex est vox magistratus. Et Roman. 13, (1. 2.) vocatur ordinatio Dei. Nam sine legibus, sine iudiciis, sine institutis civilibus, nulla est in imperiis ordinatio. Paulus autem ait, magistratum ordinationem quandam esse.

Quod vero non sit necesse revocare in forum Moisi leges, facile intelliget is⁸⁰, cui nota est natura christianae libertatis. Nam Evangelium non alligat nos ad ritus aut politiam Mosaicam, ut clare testantur Apostoli Actuum 15, (28.), cum vetant

Nós, contudo, devemos saber que as leis existentes precisam ser preservadas e respeitadas. Pois assim como o Evangelho ordena obedecer ao poder vigente, assim também ordena submeter-se às leis existentes. Além disso, aprova as leis daqueles [pagãos], porque a lei é a voz da autoridade. E [em] Rm 13.1-2 [a existência da autoridade civil] é denominada ordenação de Deus. Pois sem leis, sem tribunais, sem instituições civis, não há ordem nos impérios. Com efeito, Paulo diz ser a autoridade um ordenamento [de Deus].

Aquele para quem a natureza da liberdade cristã é familiar compreenderá facilmente que realmente não seja necessário trazer ao foro as leis de Moisés. Pois o Evangelho não nos prende aos ritos ou à política mosaica, como claramente testificam os apóstolos em Atos 15.28, quando proíbem

⁸⁰ intelliget is] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. typogr. errore: intelligetis. [nota 80, p. 448].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “compreenderá [facilmente] aquele” [intelliget is]. Na edição de 1535, com erro tipográfico: *intelligetis*.

imponere legem Moisi gentibus. Et argumentantur ex nomine gentium, quum praedictum sit gentes credituras esse Christo, non debere eas cogi ut recipiant politiam Mosaicam, alioqui enim desinent esse gentes.

Sed obiiciunt aliqui:

Omne quod non est ex fide, peccatum est (Rom. 14, 23.).

Magistratus iudicans ex legibus Romanis, non potest esse certus utrum placeat Deo sententia, quia non habet verbum Dei.

Ergo quaerat leges a Deo conditas.

{449} Respondendum est ad minorem, quae est simpliciter falsa. Magistratus enim iudicans ex Romanis legibus, potest habere fidem, ac

impor a lei de Moisés aos gentios. E argumentam em nome dos gentios, visto que, tendo sido predito que os gentios creriam em Cristo, eles não deveriam ser forçados a aceitar a política mosaica, pois de qualquer modo deixariam de ser gentios.

Mas alguns objetam:

“Tudo o que não provém da fé é pecado” (Rm 14.23).

A autoridade que está proferindo decisões judiciais de acordo com as leis romanas não pode estar certa quanto a se [sua] decisão está agradando a Deus, porque não possui a palavra de Deus.

Portanto, deve-se buscar as leis criadas por Deus.

Dever-se-á responder à [premissa] menor que ela simplesmente é falsa. Pois a autoridade que está proferindo decisões judiciais a partir das leis romanas pode ter fé e também

certus esse quod sententia Deo placeat. Habet enim verbum Dei⁸¹ Rom. 13, (1 sqq.) et alibi, quo Deus approbat magistratum et civiles ordinationes. Hoc generale testimonium satis est ad confirmandam conscientiam, sicut in genere scriptura probat⁸² alia externa corporis officia, edere, arare, aedificare. Et cum hae res sint subiectae rationi, nihil opus est in scriptura singulas artes tradere. Scriptura revelat nobis voluntatem Dei, non hoc agit, ut architectonicam, medicinam, aut similes artes doceat, quae ratione deprehendi possunt.

estar certa de que [sua] decisão agrada a Deus. Afinal, ela possui a palavra de Deus [em] Rm. 13.1 ss. e em outros lugares, em que Deus aprova a [existência da] autoridade e as ordenações civis. Esta evidência genérica é suficiente para persuadir a consciência. Do mesmo modo, a Escritura, em geral, aprova outras atividades do corpo exterior: comer, arar, edificar. E, desde que essas coisas estejam submetidas à razão, não é necessário relacionar as atividades uma por uma na Escritura. A Escritura nos revela a vontade de Deus, [e] não faz isso para que se ensine a arquitetura, a medicina ou atividades similares, as quais podem ser discernidas pela razão.

⁸¹ Dei] sic Edit. 1530.; in Editt. 1535. et Basil. deest. [nota 81, p. 449].

Tradução: Na edição de 1530: “de Deus” [Dei]. Na edição de 1535 e na edição de Basileia não há [o referido termo].

⁸² probat] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. probet. [nota 82, p. 449].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “aprova” [probat]. Na edição de 1535: “aprove” [probet].

Dominari potest magistratus,
quamvis sit impius.

Miras tragoedias excitavit alicubi Wiclefus⁸³, qui contendit eos, qui non habent Spiritum sanctum, amittere dominium. Et collegit multas sophisticas rationes ad confirmandum hoc dogma. Nos testimonia quaedam recitabimus ex scripturis, quae ostendunt, quod imperia tenere possint etiam impii. Christus enim inquit (Matth. 22, 21.): Date Caesari, quae Caesaris sunt. Constat autem tunc fuisse impium Caesarem. Et Paulus vocat magistratum Dei ministrum, et scribebat hoc ad Romanos (13, 4. 6.), ubi sciebat impios magistratus esse. Petrus (1. epist. 2, 13. 18.) iubet etiam iniquis magistratibus obedire. Christus inquit (Matth. 20, 25.): Reges gentium dominantur, ubi aperte tribuit regibus, quales tunc

A autoridade pode governar, ainda que
seja ímpia.

Wycliffe, que pugnou para que aqueles que não possuem o Espírito Santo percam o direito de governar, incitou tragédias admiráveis alhures. E [ele] reuniu muitos argumentos sofisticados para provar essa opinião. Nós citaremos algumas evidências das Escrituras que indicam que mesmo os ímpios podem governar. Cristo, por exemplo, diz (Mt 22.21): “Dai a César as coisas que são de César.” Ora, sabe-se ter sido o César ímpio naquela ocasião. E Paulo denomina a autoridade ministra de Deus, e escrevia isso para os romanos (13.4-6), onde sabia serem ímpias as autoridades. Pedro (1Pd 2.13-18) ordena obedecer até mesmo às autoridades iníquas. Cristo diz (Mt 20.25): “Os reis das nações [as] dominam”, quando abertamente atribui aos reis, tais quais

⁸³ Vid. p. 259, nota 11. [nota 83, p. 449].
Referência em nota do editor do CR.

erant, dominationis titulum ac laudem. Et Daniel (2, 37.) clare dicit ad Nabugdonosor quod Deus dederit ei regnum. Et Psalmus (82, 6.) illos magistratus appellat Deos, quos obiurgat et multipliciter accusat. Talibus sentiis confirmanda sunt pectora piorum adversus fanaticas opiniones, ut etiam malos magistratus tolerant et venerentur, non propter privatos mores magistratuum, sed propter ordinationem Dei. Functio⁸⁴ ipsa, et mandatum Dei considerari et coli debet, etiamsi quid in privatis moribus vitii est.

{450} Et Christianos hoc meminisse oportet, quod propter populi peccata Deus immittat nobis

eram naquela época, a honra e a glória do domínio. E Daniel (2.37) claramente anuncia a Nabucodonosor que Deus deu a ele o reino. Ademais, o Salmo 82.6 chama as referidas autoridades — as quais censura e acusa de muitas maneiras — de deuses. Com tais sentenças, os corações dos pios são fortalecidos contra as opiniões fanáticas, a fim de que tolerem e reverenciem até mesmo as más autoridades, não por causa dos modos de proceder privados das autoridades, mas em vista da ordenação de Deus. A própria função, assim como o mandamento de Deus, deve ser considerada e honrada, ainda que haja mácula nos modos de proceder privados [das autoridades].

E é necessário os cristãos recordarem isto: que, por causa dos pecados do povo, Deus nos envia autoridades

⁸⁴ ordinationem Dei. Functio] sic Editt. 1535. et Basil.; Edit. 1530. ordinationem. Dei Functio. [nota 84, p. 449].
Tradução: Na edição de 1535 e na edição de Basileia: “ordenação de Deus. A própria função” [ordinationem Dei. Functio]. Na edição de 1530: “ordenação. A função de Deus” [ordinationem. Dei Functio].

malos et perniciosos magistratus.
Nostra igitur peccata accusemus,
non magistratus, si quid
incommodi est in imperio. Itaque
quod ab Euripide⁸⁵ dictum est,
τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας
φέρειν χρῶν·

in primis decet praestare
Christianos, qui sciunt imperia
Dei ordinationem esse, et habent
gravissima praecepta, ne hanc
ordinationem perturbent, sed ut
eam religiose venerentur, et
summa voluntate pareant.

Verum ad exercenda ingenia
recitabimus quaedam argumenta
Wiclefi⁸⁶ sane spinosa quae
ostendunt autorem neutiquam
simplici aut sano ingenio fuisse.
Sic ratiocinatur:

más e perniciosas. Portanto, se há
algo de inconveniente no senhorio,
acusemos os nossos pecados, [e] não as
autoridades. Assim sendo, aquilo que é
dito por Eurípides, “é necessário
suportar as ignorâncias dos poderosos”,
convém que os cristãos sejam os
primeiros a cumprir, eles que sabem
serem os senhorios uma ordenação de
Deus e [que] possuem os mais elevados
mandamentos, a fim de que não
perturbem tal ordenação, mas para que
a reverenciem religiosamente e
obedeçam de muito boa vontade.

Contudo, com o propósito de exercitar
os intelectos, mencionaremos alguns
argumentos certamente espinhosos de
Wycliffe, que indicam que o autor não
foi de modo algum dotado de um modo
de pensar franco e sano. Assim
raciocina [ele]:

⁸⁵ Eurip. Phoen. 396. [nota 85, p. 450].

Cf. Euripedes, Phoenissae, 396. (Referência indicada pelo editor do CR).

⁸⁶ Wiclefi] Editt. 1530. et Basil. Vuiglephi (eadem nominis forma in proxime praecedentibus et sequentibus in Editt. huius Comment. reperitur), Edit. 1535. Vuilephi. [nota 86, p. 450].

Tradução: Na edição de 1530 e na de Basileia aparece a grafia “Vuiglephi” (a mesma forma do nome se repete nas edições logo precedentes e logo seguintes deste comentário); na edição de 1535 aparece a grafia “Vuilephi”.

Dominium civile fundatum est
in naturali.

Naturale dominium est esse
iustum.

Ergo civile dominium est esse
iustum.

Minorem probat, quia Adam
accepit dominium in Paradiso
cum originali iustitia.

Respondendum est, minorem
esse falsam, quia naturale
dominium non est esse iustum,
nec oportet iustitiam, praesertim
privatam coniunctam esse cum
dominatione. Quanquam enim
Adam cum accepit dominium,
iustus erat, tamen amissa⁸⁷
originali iustitia, cum non
moreretur, non amisit dominium,
sicut nec rationem amisit. Nihil
enim est dominium naturale, nisi

O domínio civil é fundado [na ordem]
natural.

É próprio do domínio natural ser justo.

Logo, o domínio civil deve ser justo.

Ele comprova a [premissa] menor
porque Adão recebeu o domínio no
paraíso [ainda dotado] da justiça
original.

Dever-se-á responder ser falsa a
[premissa] menor, porque não é próprio
do domínio natural ser justo, nem é
necessário que a justiça, especialmente
a privada, esteja atrelada ao domínio.
Pois embora Adão fosse justo quando
recebeu o domínio, mesmo tendo
perdido a justiça original, como não
pereceu, não perdeu o domínio, assim
como não perdeu a racionalidade. O
domínio natural nada mais é do que

⁸⁷ amissa] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. causa. [nota 87, p. 450].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “tendo perdido [a justiça original]” [amissa]. Na edição de 1535: “em razão [da justiça original]” [causa].

iudicium rationis, statuens quomodo et quo ordine rebus naturalibus commode uti possimus ad tuendam vitam.

Si quis hanc solutionem cavillabitur, poterit opponi ratio firmior. Dominium civile fundatum esse in ordinatione Dei, ordinatio Dei instituta est etiam post peccatum Adae. Igitur dominium civile potest contingere malis. Semper autem firmiora sunt, quae sumuntur a iure divino et ex scripturis, quam quae sumuntur a ratione. Ideo proximo argumento facile potest everti ratio Wiclefi. Minor autem est manifesta, quod sit ordinatio Dei, ut aliqui imperent, et alii pareant. Haec instituta est, vel in hoc praecepto (Exod. 20, 12.): Honora patrem et matrem, vel in verbis ad Noë dictis (Genes. 9, 6.):

o juízo da razão statuindo de que modo e com que forma de organização podemos utilizar convenientemente as coisas naturais para preservar a vida.

Se alguém escarnecer dessa explicação, uma argumentação mais consistente poderia ser apresentada. O domínio civil é fundado na ordenação de Deus; o ordenamento de Deus é instituído também após o pecado de Adão. Por conseguinte, o domínio civil pode caber [também] aos maus. Mas sempre são mais seguras aquelas coisas estabelecidas pela lei divina e a partir das Escrituras do que aquelas estabelecidas pela razão. Por este motivo, o raciocínio de Wycliffe pode facilmente ser derrubado pelo próximo argumento. Com efeito, a [premissa] menor torna manifesto que é uma ordenação de Deus que alguns comandem e outros obedeçam. Isso é instituído quer neste mandamento (Ex 20.12): “Honra pai e mãe”, quer nas palavras ditas a Noé (Gn 9.6):

Si quis fuderit {451} sanguinem hominis, fundetur sanguis eius per hominem, vel cum Adae commissum est imperium in familiam.

Denique lex coepit esse necessaria, post Adae peccatum, ad coercendos impios, ergo coepit etiam necessarius esse magistratus qui legem exequeretur⁸⁸. Potest igitur dominium naturale hoc quoque modo definiri, quod sit lex naturalis, quae ordinet certos, qui praesint, ad coercendos impios. Constat enim Adam post peccatum retinuisse notitiam naturalem legis, sicut retinuit rationem. Porro civile dominium est executio domini naturalis. Nam ut ordine administrentur respublicae,

“Se alguém derramar o sangue de uma pessoa, por causa da pessoa o sangue dele será derramado”, quer quando é confiado a Adão o poder soberano na família.

Finalmente, a lei começou a ser necessária após o pecado de Adão, a fim de restringir os ímpios; por conseguinte, uma autoridade que executasse a lei também começou a ser necessária. Portanto, o domínio natural pode ser igualmente definido desta maneira: que é uma lei natural que ordena que pessoas específicas comandem para restringir os ímpios. Pois é evidente que Adão conservou, após o pecado, conhecimento da lei natural, do mesmo modo que conservou racionalidade. Além disso, o domínio civil é a execução do domínio natural. Afinal, para que as coisas públicas sejam administradas com ordem,

⁸⁸ exequeretur] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. typogr. errore: exqueretur. [nota 88, p. 451].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “executasse” [*exequeretur*]. Na edição de 1535, com erro tipográfico: *exqueretur*.

necesse est certis personis mandare magistratus, et reliquis interdicere administratione. Id dicitur civile dominium, estque effectus quidam domini naturalis. Quae vero confusio futura esset rerum publicarum, imo et familiarum⁸⁹, si magistratus, si parentes amitterent dominium, quoties Deum offenderent? Nunquam certa pax esset ullius familiae aut civitatis. Quotidie enim haberent seditiosi homines causam {452} eripiendi imperia dominis, non solvendi creditum, cum disputarent dominos esse non posse, si qui reposcerent creditum. Facile enim est invenire in altero peccatum, quod allegari posset. Argumentatur et hoc modo Wiclefus:

é necessário confiar a autoridade a determinadas pessoas e interdizer a administração às demais. Isso é chamado de domínio civil, e é um efeito do domínio natural. Que verdadeira desordem não haveria nas coisas públicas, e ainda mais nas famílias, se as autoridades [civis] [e] se os pais perdessem o domínio sempre que ofendessem a Deus? A paz de qualquer família ou [de qualquer] Estado nunca estaria assegurada. Pois cotidianamente as pessoas sediciosas teriam um motivo para se apropriar da soberania dos senhores, não honrando [sua] dívida, visto que argumentariam que [os senhores] não poderiam ser soberanos se estes reclamassem a dívida. Com efeito, é fácil encontrar, em outra pessoa, um pecado que poderia ter sido usado como desculpa. Também deste modo argumenta Wycliffe:

⁸⁹ familiarum] sic Editt. 1530. et Basil.; Edit. 1535. familiarium. [nota 89, p. 451].

Tradução: Na edição de 1530 e na edição de Basileia: “nas famílias” [familiarum]. Na edição de 1535: “nos [assuntos] familiares” [familiarium].

Impii quidquid agunt, iniuste agunt.

Ergo etiam iniuste possident res et imperia.

Non sunt igitur vere domini.

Respondendum est, non sequi quod non sint vere domini, tantum hoc sequi quod dominio abutantur, quia non addunt fidem erga Deum. Neque vero hic abusus pugnat cum natura domini. Ut si quis argumentetur:

Impii quidquid agunt, iniuste agunt,

Ergo etiam iniuste comedunt, igitur non vere comedunt.

Seja o que for que os ímpios fazem, fazem injustamente.

Por conseguinte, também se apossam das coisas e dos senhorios injustamente.

Não são, portanto, verdadeiramente senhores.

Dever-se-á responder que [das referidas premissas] não se segue que [os ímpios] não sejam verdadeiramente senhores, mas daí somente se segue que abusem do domínio porque não associam [ao domínio] a fé em Deus. Nem [se segue], por certo, [que] tal abuso está em desacordo com a natureza do domínio. É como se alguém argumentasse:

Seja o que for que os ímpios fazem, fazem injustamente.

Por conseguinte, também comem injustamente.

Portanto, não comem verdadeiramente.

Hic manifeste apparet posterius consequens ἀνακολουθου esse. Iniuste possidere, sicut iniuste comedere, significat sine fide coram Deo possidere, aut comedere. Non significat ipsam possessionem malam esse, aut cibum malum esse. Sed pudet recitare tam procul accersitas et molestas cavillationes. Quanquam prodest interdum in talibus disputationibus haec exempla ostendere iuvenibus, ad acuenda iudicia, ut videant qualibus somniis fanaticae mentes quum a veritate semel deerraverunt, decipiantur.

Aqui é claramente visível que a consequência posterior não se segue. Apossar-se [de alguma coisa] injustamente, assim como comer injustamente, significa se apossar ou comer sem fé diante de Deus. Não significa que a posse em si é má, ou que a comida é má. Mas é vergonhoso mencionar argumentos tão forçados e cavilações tão enfadonhas. Apesar disso, por vezes é útil em tais discussões apresentar esses exemplos aos jovens para aprimorar [seus] juízos, a fim de que considerem com que espécies de sonhos as mentes fanáticas, quando se desviaram de uma vez por todas da verdade, são enganadas.

Nota. Editionem anni 1531., quam in Prolegomenis commemoravi, cum reliquis conferre mihi non contigit.

Nota do editor do CR. Não cheguei a comparar a edição do ano de 1531, que mencionei nos Prolegômenos, com as demais^{**}.

^{**} Nota da edição brasileira: Também a presente edição não teve acesso a exemplar editado em 1531.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Aristotle's Politica*. Editado por W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957. Disponível em:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1252b>. Acesso em: 22 abr. 2026.

CICERO, M. Tullius. *De Officiis*: with an English translation by Walter Miller. Cambridge/ London/ England: Harvard University Press, 1913. Disponível em:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0047%3Abook%3D1%3Asection%3D22>. Acesso em: 22 abr. 2026.

DILTHEY, Wilhelm. Melanchthon y la primera elaboración del sistema natural em Alemania. In: DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Tradução e prólogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 144–214.

EURIPIDES. *Euripidis Fabulae*. Editado por Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. v. 3. Disponível em:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0117%3Acard%3D387>. Acesso em: 23 abr. 2026.

FRANK, Günter. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons: 1497–1560*. Leipzig: Benno, 1995.

GROSS, Eduardo. O desenvolvimento da rejeição da propriedade comum dos bens nos *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* de Filipe Melanchthon. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 17–34, 2024. DOI:

10.26512/2358-82842024e58945. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/58945/43397>. Acesso em: 15 abr. 2025.

GROSS, Eduardo. O uso de referências literárias clássicas nos *Loci Praecipui Theologici* (1559) de Filipe Melanchthon. *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, p. 145–160, 2026. DOI: <https://doi.org/10.55702/3m.v30i60.69384>. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/69384/47113>. Acesso em: 27 abr. 2026.

HERODOTUS. *The Histories*: with an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D3%3Achapter%3D80%3Asection%3D1>. Acesso em: 22 abr. 2026.

HOMER. *Iliad*. In: HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D2%3Acard%3D188>. Acesso em: 22 abr. 2026.

JENSEN, Mads Langballe. *A Humanist in Reformation Politics: Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law*. Leiden: Brill, 2020.

KISCH, Guido. *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*. Berlin: De Gruyter, 1967.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DA>. Acesso em: 15 abr. 2026.

LEWIS, Charlton T. *An Elementary Latin Dictionary*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0060%3Aalphabetic+letter%3DA>. Acesso em: 15 abr. 2026.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da%29agh%2Fs>. Acesso em: 15 abr. 2026.

MELANCHTHON, Phillipus. *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* [1530]. In: BRETSCHEIDER, Carolus Gottlieb. *Corpus Reformatorum* [CR]. Halis Saxonum: Schwetschke, 1847. v. XVI, p. 417–452.

MELANCHTHON, Phillipus. *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis*. Wittenberg: Iosephus Clug, 1530. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00015210?page=4,5>. Acesso em: 15 abr. 2026.

MELANCHTHON, Phillipus. *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis*. In: MELANCHTHON, Phillipus. *Commentarii in primum, secundum, tertium & quintum ethicorum – eiusdem in Aristotelis aliquot libros politicos commentaria*. Argentinae: Ioannes Albertus, 1535. Disponível em: <https://viewer.onb.ac.at/1094F536>. Acesso em: 15 abr. 2026.

MELANCHTHON, Filipe. *Loci Theologici*: Tópicos teológicos, de 1521. Edição e tradução de Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2018.

PLATO. *Platonis Opera*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D4%3Asection%3D426e>. Acesso em: 22 abr. 2026.

RIETH, Ricardo. Introdução. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal. Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 273–283.

SCHEIBLE, Heinz. *Melanchthon*: uma biografia. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013.

SVENSSON, Manfred. Melanchthon y los Aristotelismos Protestantes: El Caso de los Comentarios a la Ética y la Política. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, [S. l.], v. 19, p. 791–816, 2024. DOI: 10.17398/2340-4256.19.791. Disponível em: <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/898>. Acesso em: 15 abr. 2026.

THUCYDIDES. *Historiae*. Edição e comentários de Henricus Stuart Jones e Johannes Enoch Powell. Oxford: Oxford University Press, 1942. 2v. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D1%3Achapter%3D131>. Acesso em: 22 abr. 2026.

TROELTSCH, Ernst. Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon (1891). In: TROELTSCH, Ernst. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: De Gruyter. Bd. 1: ALBRECHT, Christian (ed.). *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (1888–1902), 2009, p. 73–338.

WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness*: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

Obras referidas pelo editor do texto no *Corpus Reformatorum*

FÖRSTEMANN, Karl Eduard; BINDSEIL, Heinrich Ernst. *D. Martin Luther's Tischreden, Oder, Colloquia*: Nach Aurifabers erster Ausgabe mit sorgfältiger Vergleichung sowohl der Stangwaldischen als der Selneccerschen Redaktion. Leipzig: Gebauer, Schimmel, 1844–1848. 4 v. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=omVBAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 23 abr. 2026.

JAHN, Johann Wilhelm. *Antiquae et Pervulgatae de Quatvor Monarchiis Sententiae*: Contra Recentiorum Quorundam Objectiones Plenior et Uberior Assertio. Lipsia: Georg Mark Knochium, 1728. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11248600?q=%28Antiquae+et+pervulgatae+De+Quatvor+Monarchiis+sententiae%29&page=6,7>. Acesso em: 23 abr. 2026.

LELONG, Jacques. *Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue de tous les ouvrages...* Paris: Gabriel Martin, 1719. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=thsC4uzECTcC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 23 abr. 2026.

LUTERO, Martim. Resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia. In: LUTERO, Martim. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal. Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 304–329.

PRUCKMAN, Friderici. *Tractatus de regalibus, sive explicatio brevis et methodica c. l. quae sint regalia, in usibus feudorum*. Berolina: Voltz, 1587. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb11705625>. Acesso em: 22 abr. 2026.

RICHTER, Aemilius Ludwig. *Corpus juris canonici*. Lipsiae: Tauchnitz, 1879. Disponível em: <https://archive.org/details/corpusjuriscanon00richuoft>. Acesso em: 22 abr. 2026.

SECKENDORFF, Veit Ludwig von. *Commentarius Historicus et Apologeticus de Lutherismo*: sive de Reformatione Religionis ductu D. Martini Lutheri in magna Germaniae parte aliisque regionibus, & speciatim in Saxonia recepta & stabilita. Lipsiae: Gleditsch, 1692. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11204020?page=466,467>. Acesso em: 23 abr. 2026.

SLEIDANUS, Johannes. *De quatuor summis imperiis libri tres: In gratiam iuuentutis confecti. Cum gratia & priuilegio Cæsareo ad annos octo.* Strasbourg: Rihel, 1556. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10169439?page=,1>. Acesso em: 22 abr. 2026.

SLEIDANUS, Johannes. *De Statv Religionis Et Reipvblicae, Carolo Qvinto Caesare, Commentarii: Varia Ac Multiplici Rerum Vtilissimarvm Cognitione Referti, Nvnc Recens Accvrata Diligentia, Svmmaqve Fide Recogniti...* Francofvrti Ad Moenvm: Feyrabend, Fabricius, 1568. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb11056129>. Acesso em: 23 abr. 2026.

STROBEL, Georg Theodor. *Beiträge zur Literatur, besonders des 16ten Jahrhunderts: Freunden der Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte gewidmet.* Frankfurt/M. und Leipzig, 1784–1787.